SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Historia de la Teología

José Luis Illanes
Josep Ignasi Saranyana



SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

HISTORIA DE LA TEOLOGIA

POR

JOSE LUIS ILLANES

y

JOSEP IGNASI SARANYANA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID 1995

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (21-II-1995)

Madrid 1995
Depósito legal: M. 5.881-1995
ISBN: 84-7914-165-4
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

PRIMERA PARTE

PERIODO ESCOLASTICO
Por JOSEP IGNASI SARANYANA

INTRODUCCION

I. LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA COMO DISCIPLINA TEOLOGICA

El título de «Historia de la Teología» lleva a preguntar si la disciplina a la que se refiere es principalmente histórica o más bien teológica: ¿es por su género *Historia* y por su diferencia específica *Teología,* o por su género es *Teología* y por su diferencia específica *Historia?*

En las últimas décadas algunos autores han respondido a esa pregunta —así como a la que, paralelamente, puede formularse respecto a la Historia de la Filosofía— inclinándose por la primera parte de la disyuntiva, y colocando por tanto el acento en los aspectos documentales, cronológicos e histórico-positivos. Una opción de ese tipo es legítima, al menos en cierto grado, sobre todo si se piensa en una docencia ejercida en una Facultad o Instituto de Historia. La mayoría de los tratadistas se inclina, no obstante, por la segunda de las opciones mencionadas. Y con razón, ya que no cabe trazar el desarrollo de las ideas teológicas o filosóficas sin entrar en las cuestiones que la Teología y la Filosofía plantean y, por tanto, sin teologizar y filosofar.

Ciertamente, al esbozar la historia del pensamiento teológico es necesario narrar sucesos y acontecimientos, precisar fechas y datos, analizar las afirmaciones concretas de autores del pasado. Pero, si se quiere alcanzar una verdadera comprensión de aquello que en una Historia de la Teología se narra —es decir, de la doctrina de los diversos autores y del tránsito de unos a otros—, la intención última debe ser teológica. La pura sucesión de acontecimientos o la simple descripción del parecer de unos u otros autores, aislada del movimiento de fondo que explica y sostiene a la Teología, serían, por sí mismas, muy poco relevantes, especialmente en el contexto de una Facultad o Instituto teológicos. Tomás de Aquino dijo que el estudio de lo que han dicho los antiguos debía tener por fin no tanto conocer lo que han afirmado cuanto dialogar con ellos a fin de profundizar en la percepción de la verdad de las cosas. El Aquinate hizo esta afirmación tratando de la Historia de la Filosofía, pero sus palabras se pueden trasladar a la Historia de la Teología, con la misma fuerza y claridad.

Lo que se pretende, al relatar los esfuerzos especulativos de los principales maestros del pasado y al describir los procesos y desarrollos a través de los cuales la Teología se ha configurado y evolucionado, no es —sobre todo en un centro de estudios teológicos o en un libro destinado a la docencia en un centro así— ofrecer datos o descripciones eruditas, sino mostrar cómo la palabra de Dios —la revelación contenida en la Escritura y trasmitida por la tradición— ha interpelado a los teólogos de cada época. En otros términos: cómo esos teólogos se han situado ante la palabra revelada, de qué forma han hecho entrar en diálogo su razón y su fe, por qué vías han intentado profundizar en las virtualidades contenidas en la verdad cristiana haciéndolas resonar ante su propia inteligencia y ante la cultura y los hombres de su tiempo. El análisis del proceso histórico de la Teología cristiana constituye, por eso, una forma excelente de educar la propia inteligencia al empeño de pensar en la fe y desde la fe, sirviendo así de base para ulteriores desarrollos. En este sentido la Historia de la Teología ofrece no sólo unos puntos de referencia históricos y documentales, sino también, y sobre todo, una verdadera introducción a la Teología como tal.

II. PERIODIZACION DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA

La conciencia de la verdad de la fe y, más concretamente, la conciencia de que en Cristo, Palabra de Dios hecha carne, Dios ha manifestado a los hombres su designio de salvación, por una parte, y la tendencia a profundizar en esa verdad a fin de captar su unidad y coherencia, por otra, forman una sola cosa con el cristianismo. En tal sentido, la Teología es tan antigua como la fe cristiana, hundiendo sus raíces en la misma generación apostólica. De ahí que pueda hablarse, y se hable con frecuencia, de «teología bíblica», de «teología neotestamentaria», de «teología paulina», etc., indicando así que en los libros que componen la Sagrada Escritura, sea en el conjunto de todos ellos, sea en algunos tomados singularmente, se contiene una doctrina que puede ser sintetizada y expuesta de modo estructurado y armónico.

Los apóstoles, y quienes con ellos vivieron, constituyen, sin embargo, una etapa singular en la historia de la Iglesia: la etapa fundacional. Y los libros sagrados, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, trascienden el ordinario sucederse de los empeños y reflexiones humanas. De ahí que el inicio de la Historia de la Teología se sitúe más bien a partir de la generación apostólica, cuando los cristianos, recibiendo el legado de los apóstoles y dejándose iluminar por él, pusieron en juego todos los recursos de su inteligencia para

profundizar en ese depósito, con el deseo de asimilarlo plenamente, de defenderlo frente a críticas o equívocos, de plasmarlo en obras y de trasmitirlo eficazmente a las generaciones sucesivas.

Para intentar una periodización de la Historia de la Teología, tal y como se desarrolla a partir del período apostólico, puede, sin duda, acudirse a la división ya universalmente consagrada: Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Edad Contemporánea. Proceder así tendría la ventaja de acomodarse a un uso común, pero a la vez un grave inconveniente: encubrir el ritmo que ha seguido realmente el proceder de la reflexión teológica. Parece por eso preferible dividir esa historia atendiendo a las tres etapas que, a nuestro juicio, ha recorrido esa historia: el período patrístico, el período escolástico y el período moderno o contemporáneo. Completemos, pues, esta introducción a la Historia de la Teología marcando los contornos de esas tres etapas y señalando, aunque sea brevemente, sus rasgos más característicos.

1. Período patrístico

Los primeros autores cristianos, designados ordinariamente con el nombre de Padres apostólicos por su cercanía cronológica a los apóstoles, se expresaron mediante cartas u homilías, de tono familiar, muy unidas a la vivencia concreta de la Iglesia. A mediados del siglo II surgió, en cambio, lo que puede ya considerarse como primera manifestación de una obra teológica en sentido estricto. Las críticas dirigidas a la fe cristiana por parte de autores paganos provocaron la aparición de una literatura apologética o de defensa, que desembocó en un vibrante diálogo entre fe y razón; más concretamente, entre fe cristiana y cultura pagana; se inició así un proceso de cristianización del mundo helenístico y romano que se extendió a lo largo de varios siglos, hasta culminar, en los siglos III a V, en una síntesis lograda. El desarrollo de las comunidades cristianas, la conversión de personas profundamente conocedoras de la filosofía y de la retórica grecorromanas y la aparición de sectas y herejías que ponían en discusión el contenido de la fe, fueron otros de los factores que contribuyeron a ese proceso de progresiva profundización en la fe a fin de manifestar su unidad, vitalidad y coherencia al que designamos como Teología.

En el período patrístico así iniciado, cabe distinguir tres etapas fundamentales:

— la etapa primera, de iniciación o formación de la teología patrística, que se extiende desde fines del siglo I hasta comienzos del siglo IV: es la época de los Padres apostólicos, de los Padres apolo-

gistas, de los primeros escritos antiheréticos y de los primeros intentos de tratados o exposiciones teológicas ya relativamente cuajadas;

— los siglos IV y V, verdadera edad de oro de la Patrística, hecha posible por la conjunción de dos factores: la paz de que se disfruta desde principios del siglo IV, al cesar las persecuciones, y la maduración ya alcanzada por el pensar cristiano;

— la etapa final, que se extiende hasta el siglo VIII, en el período de transición entre la Antigüedad tardía y la Edad Media.

La época patrística debe su nombre a los Padres de la Iglesia, es decir, al hecho de ser un tiempo que tuvo por protagonistas a personalidades (San Atanasio, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín...) a las que, por la ortodoxia de su doctrina y por la hondura de su santidad, la Iglesia reconoce como padres en la fe, como eslabones que unen a los cristianos de todos los tiempos con la generación apostólica y, a través de los apóstoles, con Cristo. Se trata de una época que tiene una especial significación en la historia de la Iglesia y de la Teología. En primer lugar, y ante todo, por su proximidad a los años apostólicos. Pero también porque durante ese período la Iglesia se extendió ampliamente, consolidando su estructura, desarrollando su liturgia, expresando su fe en fórmulas dogmáticas cuidadosamente elaboradas. Fue también el momento en el que, trascendiendo el ámbito judío en el que había nacido, la Iglesia se enfrentó con la cultura grecorromana, cristianizándola desde dentro y confirmando así con las obras la virtualidad de la fe cristiana para informar toda civilización y toda época histórica.

Los textos de los Padres de la Iglesia y de los otros escritores eclesiásticos de este período responden a los diversos géneros literarios usuales en la cultura grecorromana: cartas, homilías, tratados, comentarios... Fueron todos ellos obispos, sacerdotes o, en menor número, seglares que sintieron con profundidad la vida de la Iglesia de su tiempo y colocaron a su servicio su inteligencia y su cultura. Las obras teológicas del período patrístico nacieron de las necesidades pastorales y culturales del momento, aunque no faltaron tampoco intentos de sistematización y exposición de algún modo escolar, que fueron, no obstante, una minoría. El tono o estilo de teologizar fue profundamente bíblico, con un frecuente recurso al símbolo y a la alegoría para que en el texto bíblico comentado reverberase la totalidad del designio salvífico divino. Los Padres dieron pruebas también, sobre todo en figuras de gran talla intelectual, de capacidad de análisis, de finura en la conceptualización, de fuerza argumentativa; pero la teología patrística sobresalió, especialmente, por el sentido de la síntesis, por la conciencia de la unidad de la revelación y por la fuerza con que esa conciencia de unidad alcanzó a expresarse.

El fin de la época patrística coincidió con el declive de la Edad Antigua. Suele indicarse como hito último de tal época, por lo que se refiere a la parte oriental del Imperio romano y en consecuencia a la patrística griega, la figura de San Juan Damasceno (ca.675-749), si bien debe señalarse que el modo patrístico de teologizar perseveró después durante largo tiempo en los ambientes greco-bizantinos, aunque con mucha menor creatividad que en los siglos anteriores. En la parte occidental del Imperio y, por tanto, en relación a la patrística latina, el corte histórico fue más neto, ya que el hundimiento de la estructura político-social del Imperio occidental y la implantación de los reinos germánicos marcó, ya en el siglo V, una innegable ruptura. De todas maneras, la rapidez con que esos reinos asimilaron la cultura romana, alcanzando la síntesis entre lo germánico y lo latino, nos autoriza a extender el período patrístico, también en Occidente, hasta el siglo VIII; parece, en efecto, lícito hablar de una literatura patrística gala y visigótica.

2. **Período escolástico**

Sobre la periodización de la Edad Media hay una gran discusión entre los medievalistas, según que se preste más atención a la historia de las instituciones, de los pueblos o de las ideas. Sin entrar en polémicas de detalle, digamos que, desde la perspectiva de la Historia de la Teología, el cambio de edad se produce con los acontecimientos ya señalados al describir el fin del período patrístico, y la nueva situación se extiende hasta mediada la Edad Moderna.

Durante los primeros siglos de la Edad Media, es decir, en la primera parte del período altomedieval, y, más concretamente, entre los años 750 a 1100, domina, por lo que al teologizar se refiere, la *teología monástica:* una teología nacida en el seno de las escuelas monásticas existentes en los monasterios benedictinos, que consistió sobre todo en un comentario a la Sagrada Escritura; desarrollado al modo de una *lectio* o lectura meditada de los textos bíblicos, apoyada en los autores patrísticos. Las escuelas monásticas surgieron en la época carolingia, como fruto de la reforma de la orden benedictina que tuvo lugar por entonces, y constituyeron un foco cultural de extraordinaria importancia; Alcuino de York, Rabano Mauro, San Anselmo de Canterbury pueden ser considerados, con plena justicia, los iniciadores de la teología medieval, porque pusieron las bases metodológicas de la teología escolástica propiamente dicha.

Hacia el 1100 aparecieron en los burgos o ciudades de Occidente escuelas catedralicias, es decir, nacidas y desarrolladas en torno a las catedrales. La teología que se comenzó a practicar en tales escuelas

—de la que son respresentantes Anselmo de Laon y Pedro Abelardo— significó la introducción de un nuevo estilo teológico, que dio origen a lo que, de modo preciso, designamos como *teología escolástica.* Confluyeron en la nueva etapa histórica una amplia gama de factores, como el desarrollo de la sociedad medieval, el aumento del nivel cultural del clero secular, la aparición de órdenes religiosas dotadas de mayor movilidad apostólica que la benedictina —es decir, las órdenes mendicantes— y la llegada al occidente europeo, a través de los pensadores árabes, de la filosofía aristotélica, que, uniéndose a la tradición patrística y a la platónica, hizo posible una nueva y original síntesis.

En lugar de la pura meditación sobre la Escritura apoyada en los Padres, que había caracterizado a la teología monástica, la teología escolástica propugnó un método analítico y discursivo que dio un amplio campo a la especulación racional iluminada por la fe. Nacido y desarrollado en el interior de instituciones académicas —las escuelas catedralicias y, posteriormente, las universidades y, en ellas, las Facultades de Teología—, el teologizar escolástico fue evolucionando, dando origen a desarrollos especulativos cada más amplios y de mayor profundidad teorética, hasta constituir, en más de un punto, una cumbre en la historia general del pensamiento. La exposición académica, con sus exigencias no sólo científicas sino didácticas, impulsó hacia la elaboración de síntesis, provocando la aparición de las *Summae,* que son, sin duda alguna, una de las expresiones más características de la producción teológica de los siglos medios.

La Escolástica propiamente dicha tuvo de hecho una larga historia, dentro de la que pueden distinguirse varias fases o subperíodos:

— la Alta escolástica, que va del 1100 al 1300, período en el que se sitúan las figuras más importantes y representativas: Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y el Beato Juan Duns Escoto;

— la Baja escolástica, del 1300 al 1500, época en parte creadora y en parte de decadencia, en el que la reflexión se escinde en disputas entre escuelas y, en ocasiones, se pierde en disquisiciones alejadas de los núcleos centrales de la fe;

— la Escolástica renacentista, de comienzos a mediados del siglo XVI, caracterizada por la incorporación al método escolástico de las preocupaciones literarias e históricas provenientes del humanismo renacentista, tal y como lo testimonian la obra, entre otros, de los dominicos Tomás de Vío y Melchor Cano;

— la Escolástica barroca, que se extiende desde mediados del siglo XVI hasta el siglo XVII, en el que —después de algunas figuras relevantes, como Domingo Báñez y Francisco Suárez— se inicia un período de fuerte decadencia.

Los desarrollos especulativos, propios del método escolástico desde sus inicios, constituyen uno de sus mayores méritos, pero también, cuando se absolutizan, uno de sus riesgos. De hecho fueron, con el pasar de los años, no sólo ampliándose, sino complicándose, precipitando así la crisis que la Escolástica conoció al final del período bajomedieval. Frente a los abusos de esa escolástica decadente reaccionó la teología renacentista propugnando una vuelta a las fuentes, que tuvo considerable influjo. El método especulativo se mantuvo no obstante en primer plano y, en la escolástica barroca, volvió a ser preponderante, aunque sin olvidar del todo la herencia recibida del humanismo. No obstante, al avanzar el siglo XVII la Escolástica dio claras señales de haber entrado en un período de estancamiento. Ese hecho, y sobre todo la profunda crisis espiritual que agitó a la Europa de esos años, constituye el antecedente de la tercera época que cabe distinguir en la historia de la Teología.

3. Período moderno y contemporáneo

El siglo XVII representa, en muchos aspectos, un momento de fuertes cambios, tanto en lo político como en lo cultural. Señala, de una parte, con la paz de Westfalia (1648), la desaparición definitiva de la relativa unidad política que había existido durante los siglos medievales y consagra, en su lugar, la figura de los estados nacionales; al mismo tiempo, el eje del poder político y de la influencia cultural pasa de España e Italia, es decir, de la zona mediterránea a la centroeuropea. La escena intelectual, ocupada hasta entonces sobre todo por la tradición escolástica, empieza a ser dominada por otras líneas de pensamiento, particularmente el racionalismo de origen francés y el empirismo de proveniencia anglosajona. Las tendencias escépticas o naturalistas, aparecidas en épocas pasadas pero hasta este momento muy minoritarias, se hacen más fuertes, favorecidas por la crisis de conciencia nacida de la dura experiencia representada por las guerras de religión que agitaron la Europa de esos años.

Se preparó así una ruptura espiritual e intelectual que se hizo patente en el siglo XVIII: la población europea siguió siendo mayoritariamente cristiana, pero en las capas intelectuales se difundió, hasta predominar, una clara predisposición a la increencia o, aunque no se llegara a ello, al escepticismo y al indiferentismo religioso. La Iglesia y la Teología se encontraron así en una situación radicalmente distinta de las conocidas en épocas anteriores: su contexto cultural no era ya ni una sociedad sustancialmente cristiana, como la existente en el período final de la Edad Antigua, en la Edad Media y en los

inicios de la Edad Moderna; ni tampoco un paganismo que no había oído hablar de Cristo, como en los inicios de la era cristiana, cuando la Iglesia comenzó a extenderse a través del Imperio romano; sino un mundo que, habiendo sido cristiano, dejaba de serlo, y que miraba, por tanto, al cristianismo como a una realidad superada o, al menos, en curso de superación.

A la Teología se le planteaba, en consecuencia, un considerable reto, que reclamaba, en primer lugar, salir de la decadencia en que, como ya hemos dicho, se encontraba en aquellos momentos, y, después, ir a la raíz de la fe para conseguir mostrar, con fuerza nueva, su vitalidad y su verdad. De ahí una historia aún no concluida, porque nos encontramos todavía en esa coyuntura histórica en la que cabe distinguir las siguientes etapas:

— la continuación del proceso de decadencia del pensar teológico, que se extiende a lo largo de todo el siglo XVIII;

— el inicio de un proceso de renovación en el siglo XIX, que procede, no sin polémicas y tensiones, a través de tres líneas fundamentales: la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, la recuperación de la tradición escolástica tal y como se había manifestado en su momento de esplendor —es decir, en los grandes maestros plenomedievales—, y el diálogo con algunas corrientes del pensamiento moderno, particularmente en su versión idealista y romántica;

— la plenitud de tal renovación, que cabe situar en torno al Concilio Vaticano II, punto decisivo de referencia para la valoración del precedente desarrollo de la Teología y para el juicio sobre la situación actual y su historia futura.

Sin olvidar, de otra parte, que la consolidación de las comunidades cristianas, nacidas por la expansión misionera de los siglos anteriores, y la facilidad de comunicaciones internacionales, han ampliado considerablemente el horizonte de la cultura y, por tanto, de la Teología: en los siglos pasados la Teología era una realidad casi exclusivamente europea; hoy ya no lo es y las aportaciones teológicas provenientes de América, Asia y Africa están destinadas a ser cada vez más importantes y significativas.

III. HISTORIA DE LA TEOLOGIA, HISTORIA DE LA FILOSOFIA, PATROLOGIA Y PATRISTICA

Antes de cerrar esta introducción, conviene señalar la distinción y relaciones de la Historia de la Teología con otras disciplinas académicas relativamente próximas.

En primer lugar, con la Historia de la Filosofía. Entre Filosofía y Teología hay, a la vez, diferencias y conexiones. La Filosofía proce-

de a partir de la razón y la experiencia humanas, interrogándose sobre ellas y buscando explicaciones, fundamentaciones y respuestas. La Teología procede a partir de la palabra de Dios, esforzándose por poner de relieve su contenido y su riqueza, a fin de iluminar desde ella la totalidad de la existencia humana. Los itinerarios y los modos de proceder son, pues, distintos, pero los temas y, lo que es más, las preocupaciones últimas coinciden en gran parte. De ahí que una y otra historia se entrecrucen, no sólo porque en algunas épocas históricas —la patrística y la medieval— la distinción de fronteras no resulta clara y los mismos pensadores practican ambos itinerarios —sólo a partir del siglo XVII se establece una neta distinción metodológica y académica entre Filosofía y Teología—, sino también, y más radicalmente, porque hay una comunidad temática y de fondo.

El filósofo, al interrogarse sobre lo real, no puede por menos de preguntarse por la religión y, en consecuencia, al menos en la civilización occidental, también por el cristianismo; si es creyente, su fe, que aporta respuesta a muchas de las cuestiones últimas, no dejará de repercutir, en uno u otro grado, en su filosofar, orientándolo o, al menos, impulsándolo. El teólogo, al reflexionar sobre la fe, reflexiona a la vez sobre la experiencia humana, en la que esa fe se inserta y a la que esa fe ilumina; realizará —o podrá realizar—, en consecuencia, obra válida no sólo teológica, sino también filosóficamente. La Historia de la Filosofía y la Historia de la Teología son, en suma, disciplinas distintas, pero relacionadas y que deben estar atentas la una a la otra. Lo que, ni que decir tiene, se ha procurado tener en cuenta en la presente obra.

Por su importancia para la vida y el pensamiento cristiano, los Padres de la Iglesia han sido, desde antiguo, objeto de especial estudio, hasta surgir una disciplina científica formalmente dedicada a ellos. Esta disciplina se designa con dos nombres, Patrología o Patrística, entre los que hay alguna diferencia de matiz —al hablar de Patrología se quiere subrayar la vertiente doctrinal; y al hablar de Patrística, más bien la literaria—, aunque con gran frecuencia se usan como sinónimos.

Como puede advertirse por todo lo dicho precedentemente, la Patrología y la primera parte de la Historia de la Teología versan sobre el mismo período histórico. Sin embargo, las perspectivas son diversas, ya que la Patrología contempla a los Padres de la Iglesia, ante todo, como expresiones y testigos de la tradición cristiana, mientras que la Historia de la Teología los considera como teólogos, analizando cómo han concebido y desarrollado la tarea de teologizar. Eso no quita, sin embargo, que las personas y las obras que ambas disciplinas tienen en cuenta sean de hecho las mismas y, en consecuencia, que un tratado de Patrología y un tratado de Histo-

ria de la Teología en la época patrística sean en gran parte intercambiables.

* * *

En la colección *Sapientia fidei* se incluye un manual de Patrología, redactado por el Prof. Ramón Trevijano, en el que se expone el desarrollo de las ideas en la época patrística. Para evitar repeticiones, la presente Historia de la Teología prescinde de la época patrística y comienza a partir de la época medieval, estructurándose en dos partes de acuerdo con la periodización antes indicada. La primera, preparada por el Dr. Josep Ignasi Saranyana, profesor ordinario de Historia de la Teología en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, describe la evolución de teología escolástica, desde sus inicios en la teología monástica y en los primeros maestros de las escuelas catedralicias, hasta la teología barroca del siglo XVI. La segunda, debida a la pluma del Dr. José Luis Illanes, profesor ordinario de Teología Fundamental y Espiritual en la misma Facultad, continúa la narración, partiendo del siglo XVII, para describir a continuación la evolución de la teología moderna y contemporánea, hasta nuestros días.

El capítulo sexto se cierra con dos epígrafes, redactados respectivamente por la Dra. Carmen J. Alejos-Grau, colaboradora del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, y por el Dr. Javier Sesé, profesor de Teología Espiritual en la Facultad de Teología de la misma Universidad. Alejos-Grau ha estudiado la teología del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México, completando la visión panorámica que se ofrece de la teología académica novohispana. Sesé ofrece una visión complexiva de la teología mística española en el XVI.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA.VV.	Autores varios.
AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma).
ASS	Acta Sanctae Sedis (Roma).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
CCath	Corpus Catholicorum (Münster in West).
CChr. CM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (Turnhout).
CChr. L	Corpus Christianorum. Latinum (Turnhout).
COeD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna).
CUP	Chartularium Universitatis Parisiensis (Bruxelles, reprint).
DHEE	Diccionario de Historia Eclesiástica de España (Madrid).
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (Paris).
DS	DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona).
DSp	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique (Paris).
DThC	Dictionnaire de théologie catholique (Paris).
GER	Gran Enciclopedia Rialp (Madrid).
LThK^{2}	Lexikon für Theologie und Kirche (2.ª ed.) (Freiburg in Br.).
LThK^{3}	Lexikon für Theologie und Kirche (3.ª ed.) (Freiburg in Br.).
MG	MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris).
ML	MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris).
SC	Sources Chrétiennes (Paris).
TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlin).

PRIMERA PARTE

PERIODO ESCOLASTICO

Por JOSEP IGNASI SARANYANA

CAPÍTULO I

LA PRE-ESCOLASTICA

I. CARACTERISTICAS DE LA TEOLOGIA MONASTICA

Desde hace unos cincuenta años se ha generalizado el uso de la expresión «teología monástica» [1]. Con esta denominación no se quiere significar tanto la teología realizada por los monjes occidentales, sino, sobre todo, un estilo de teologizar característico de los siglos altomedievales y preescolásticos. Tal teología, propia de los *studia* de las abadías, en los que se matriculaban no sólo los monjes, sino también otros estudiosos interesados, sería abandonada progresivamente con el nacimiento de las escuelas catedralicias y la posterior fundación de las universidades.

La teología monástica era como una continuación de la *lectio divina*. No había apenas solución de continuidad entre el canto de la salmodia en el coro de las abadías y la exposición de la Sagrada Escritura en los *studia* monacales. El maestro procuraba verter en el alma de los discípulos el fruto de su experiencia espiritual, construyendo la teología no como una ciencia en sentido estricto, según los usos de dialéctica aristotélica, sino como una ciencia del corazón.

No obstante, el desconocimiento casi absoluto de las grandes cuestiones metafísicas produjo un hiperdesarrollo de la lógica. En tal contexto, San Anselmo de Canterbury o de Bec constituye un ejemplo notable de las posibilidades de la dialéctica como herramienta filosófica casi exclusiva. Por ello, el Becense, que era monje, se halla en la frontera entre la teología monástica y la teología escolástica [2]. Con él, que constituye el broche de oro de la Alta Edad Media, terminaremos este capítulo, que nos introduce en el período propiamente escolástico.

Primeramente estudiaremos, pues, el renacimiento teológico del período carolingio, para pasar posteriormente a la teología de la segunda mitad del siglo XI. Entre ambos momentos de la teología monástica hubo una etapa de siglo y medio, en el que la especulación

[1] Cf., para este epígrafe, la excelente exposición de este tema en VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana* (Barcelona 1984) I, 255-267; y también SARANYANA, J. I., «Teología y Universidad. Apuntes históricos», en *Scripta Theologica* 26 (1994), 625-639.

[2] Cf. GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode* (Freiburg im Br. 1909), I, 258, que lo llama «padre de la escolástica».

teológica estuvo muy descuidada. Tal interregno carece de interés para nosotros (no así para la historia de la espiritualidad, pues en ella se produjo un gran desarrollo de la espiritualidad cluniacense, que habría de ser, en última instancia, la causa del renacimiento teológico del siglo XI).

II. LA TEOLOGIA EN EL PERIODO CAROLINGIO

1. El renacimiento carolingio

La historia de la teología medieval comienza cuando se cierra el período patrístico, que coincide en Occidente con el declinar de la patrística visigótica, o sea, a finales del siglo VII, y, en Oriente, con la muerte de San Juan Damasceno, fallecido en el 749. Para mayor facilidad, aquí consideraremos que el período medieval empieza con el cambio, en el reino franco, de la dinastía merovingia por la dinastía carolingia, que tuvo lugar el año 751. En esa fecha, Pipino el Breve se hizo coronar rey, con el consentimiento del romano pontífice, inaugurando la nueva dinastía. Al morir, Pipino entregó el reino a uno de sus hijos, Carlomán, quien lo pasó, por fallecimiento prematuro, a su hermano Carlomagno.

Carlomagno (768/771-814) fue un gran gobernante, que supo atraerse a los intelectuales más destacados del momento. De esta forma reunió, en su corte, los mejores pensadores de su tiempo, con un nivel destacable para lo que entonces se estilaba. La corte de Carlomagno no estaba en un lugar determinado; tenía una condición más bien itinerante, aunque su sede preferida era la ciudad de Aquisgrán, en la confluencia actual de Holanda, Bélgica, Alemania y Luxemburgo [3]. La academia itinerante de Carlomagno produjo frutos intelectuales notables e influyó poco a poco en el resto de la Europa occidental, estableciendo incluso importantes lazos culturales con Bizancio.

[3] El gran reino de Carlomagno limitaba, al sur, con la Marca Hispánica, que lo separaba del califato de Córdoba; al norte tenía las islas británicas, que no habían sido ocupadas por el Islam, sobre todo Inglaterra, donde se registraba un importante desarrollo en torno algunos monasterios benedictinos que se habían fundado y enriquecido, espiritual y culturalmente, a partir de la promoción misional auspiciada por el papa San Gregorio el Magno, a comienzos del siglo VII. En los territorios escotos, especialmente Irlanda y Escocia, quedaban todavia restos de lo que había sido un brillante renacimiento en la época de San Patricio, San Columbano y algunos posteriores, es decir, desde siglo V al siglo VII, ambos inclusive. En Italia se podían detectar todavía restos del renacimiento ostrogodo, que había cultivado los valores de la cultura clásica grecolatina en los siglos V y VI.

2. Teólogos de la primera generación carolingia

Entre los colaboradores que Carlomagno eligió, destaca **Alcuino de York** (ca.730-804), un clérigo llegado de Inglaterra, donde había sido maestro en la escuela catedralicia de York. Había coincidido con Carlomagno en Parma, en el 781. Dirigió la escuela palatina introduciendo en ella el estudio del *trivium* y el *quadrivium*, según la inspiración de Casiodoro (ca.477-562/570). Preparó distintos opúsculos teológicos, sobre todo, contra el adopcionismo hispano y contra la iconoclastia; escribió importantes comentarios a la Sagrada Escritura, algunos tratados litúrgicos que sirvieron al emperador para poner en marcha la reforma litúrgica, y otros libros de distinto valor, entre los cuales, por su influencia histórica, aunque no por su significación teológica, deben señalarse, porque se atribuyen a él con bastante probabilidad, los llamados *Libros carolingios*, que tuvieron un relieve destacado durante la controversia iconoclasta [4]. Después de una intensa actividad intelectual y organizativa al servicio del emperador, Alcuino se retiró a la abadía de San Martín de Tours, en el año 801.

Rabano Mauro (776-856) [5] fue, para Alemania, lo que Alcuino, su maestro, había sido para todo el Imperio, es decir, inspirador de los estudios religiosos y restaurador de la cultura clerical. Entre sus obras literarias debe considerarse sobre todo un importante tratado de carácter enciclopédico titulado *De universo* (ML 111,9-114), una especie de enciclopedia del saber de su tiempo, según el estilo impuesto por San Isidoro de Sevilla († 636); unos amplísimos comentarios a la Sagrada Escritura, tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento, entre los que destaca su exégesis al *corpus* paulino de indudable valor (ML 112); y un tratado titulado *De institutione clericorum*, manual para la formación de los clérigos de la época (ML 107,293-420). En esta obra se recoge cuanto debe saber el clérigo, desde los grados de la jerarquía eclesiástica y las principales disposiciones litúrgicas, hasta la doctrina general sobre la Sagrada

[4] Las obras de Alcuino se hallan, en su edición más corriente, en *ML* 100 (opúsculos exegéticos) y 101 (escritos dogmáticos y morales). Sobre la autenticidad de los opúsculos atribuidos a Alcuino en la edición de Jean Paul Migne y, en general, para la discusión de toda su *Patrologia latina (ML)*, cf. GLORIEUX, P., «Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives», en *Mélanges de science religieuse* 9 (1952), cahier supplémentaire.

[5] Había nacido en Maguncia; fue monje benedictino en Fulda y también en Tours, donde fue discípulo de Alcuino y de él aprendió los métodos que después trasladó a Alemania. Más tarde fue profesor en Fulda y abad de aquella abadía, entre el 822 y el 842, en que abdicó para dedicarse a los estudios, aunque en el 847 fue elevado a la sede arzobispal de Maguncia, que ocupó hasta el 856. Su obra completa, que abarca seis gruesos volúmenes, en *ML* 107-112.

Escritura, pasando por una somera descripción de las principales herejías, los elementos fundamentales del *trivium* y el *quadrivium*, las condiciones de idoneidad para los candidatos a las órdenes sagradas, etcétera.

3. Las controversias teológicas carolingias

En el ámbito cultural carolingio tuvieron lugar cinco controversias teológicas importantes, desde el año 776 hasta mediados del siglo siguiente.

a) *El culto a las imágenes*

La querella por el culto a las imágenes tuvo tres fases importantes. La primera, que fue de opresión iconoclasta, duró desde el año 725 al 780. Durante este tiempo, y bajo el emperador León III el Isaurio (717-740), se procedió a la destrucción de las imágenes, especialmente en el año 725. El siguiente emperador, Constantino V (740-755), impuso absolutamente la iconoclastia en un concilio celebrado en el año 753. Los grandes campeones de la ortodoxia católica de esta primera fase fueron San Germán y San Juan Damasceno. La segunda etapa, de restauración católica, entre el año 780 y el año 813, fue posible gracias a la emperatriz Irene y al patriarca San Tarasio. El II Concilio de Nicea (VII Concilio Ecuménico), celebrado el año 787, definió la legitimidad del culto a las imágenes. El tercer momento del debate (813-842) supuso el retorno a la iconoclastia. Fue inaugurado por el emperador León el Armenio (813-820) y se prolongó durante treinta años. En este tiempo los defensores de la ortodoxia fueron San Nicéforo y San Teodoro Estudita. La ortodoxia católica triunfó definitivamente en el año 842.

Para entender la polémica iconoclasta, conviene hacer algunas precisiones terminológicas. Los griegos solían hablar de dos tipos de culto: un culto absoluto, que solamente se debe dar a Dios, y un culto relativo, que se da a la Virgen y a los santos. A la Virgen María se da un culto pleno relativo y a los santos un culto parcial relativo. Las palabras griegas empleadas, con relación al culto, eran las siguientes: *latría,* que significa adoración; *dulía,* que significa servicio; temor-*timé,* que significa honor; *prosquínesis,* que significa veneración (adoración). El culto a Dios se denominaba latría, como término exclusivo aplicado a Dios, aunque también se le atribuían los otros términos antes citados. En cambio, el culto a los santos se denominaba habitualmente culto de dulía o de honor; a las imágenes

se les tributaba sólo honor. La gran confusión venía motivada por el término *prosquínesis.* Esta palabra, que literalmente significa adoración, expresaba el culto de latría, pero también podía significar veneración. Por lo tanto, se podía hablar de una veneración latréutica, que sería propia de Dios, o latría en sentido absoluto o simple; y también se podía hablar de una prosquínesis de honor o *prosquínesis timetiqué,* que se daba a los santos y a las imágenes.

En Occidente, en cambio, la terminología, si bien era la misma, ofrecía un uso un poco distinto. Se empleaba el término de latría o de adoración para el culto exclusivo a Dios; para el culto a los santos se empleaba la palabra dulía: de hiperdulía si se trataba de María la Madre de Dios, y de dulía simplemente si se trataba de los santos. Los occidentales, por consiguiente, evitaban por todos los medios hablar de adoración con relación a los santos y a la Virgen María; los orientales, por el contrario, hablaban de una adoración latréutica con relación a Dios y de una adoración de honor con relación a los santos y a sus imágenes. Y aquí estuvo fundamentalmente el tema del conflicto o de la discusión.

Cuando el Concilio II de Nicea aprobó el culto a las imágenes, empleó la terminología al uso entre los orientales, y dijo que los santos y sus imágenes merecían una «adoración de honor» *(prosquínesis timetiqué).* Esta adoración de honor no era una adoración a la imagen en cuanto tal, sino a la persona que era venerada detrás de la imagen y, en última instancia, al Creador de todas las cosas y Señor del universo. Hasta aquí la doctrina de los orientales.

La doctrina sancionada por el II Concilio de Nicea fue recibida en Occidente y traducida al latín. Al traducir literalmente, los occidentales se asombraron de que los griegos hablasen de «adorar» las imágenes. De esta forma se produjo en Occidente una fuerte aversión hacia los decretos del Concilio de Nicea, que tuvo tres fases fundamentales. En la primera fueron compuestos los llamados *Libros carolingios,* que, sin duda, se deben a Alcuino y que datan del año 790. En ellos se impugnaba todo culto a las imágenes, incluso el culto relativo, y solamente se permitía el uso de ellas. Se rechazaba el culto porque se entendía que el culto preconizado por Nicea era un culto de estricta adoración. En el segundo acto de la polémica se celebró el Concilio de Frankfurt (794), que condenó la «adoración» de las imágenes e incluso condenó al Concilio de Nicea, creyendo que éste había permitido su estricta adoración. Y, por último, el tercer acto coincide con el Concilio de París (825), que repitió la doctrina de los *Libros carolingios.* A pesar de los malentendidos de una y otra parte y de los excesos iconoclastas de Oriente, la verdadera doctrina sobre el culto de las imágenes se impuso poco a poco en Occidente y, a fines del siglo IX, la polémica había terminado.

b) *El adopcionismo hispano*

La controversia adopcionista tuvo tres protagonistas principales [6]. Por parte adopcionista, el arzobispo **Elipando de Toledo** († 809) y el obispo **Félix de Urgel** († 818); y, como testigo de la doctrina católica, Alcuino de York [7].

La controversia tuvo tres fases. Comenzó cuando el arzobispo mozárabe Elipando descubrió errores trinitarios en la predicación de Magencio, legado de Carlomagno, y, al disputar con él y exponer la fe católica, el propio Elipando incurrió en errores cristológicos. Sostuvo, en efecto, que Jesús en cuanto hombre no es Hijo natural de Dios, sino solamente hijo adoptivo. Tuvo pronto algunos seguidores en la España musulmana, pero no se conformó con ellos, sino que ganó también para su causa al obispo de Asturias, Ascario. El obispo Ascario fue combatido por San Beato de Liébana, en el propio reino asturiano, y también por Eterio, un gran teólogo de la época, que, por ser muy joven, fue despreciado por Elipando. Basándose en la Sagrada Escritura, Beato de Liébana y Egerio sostuvieron, en conformidad con la fe de la Iglesia, que Jesús en cuanto hombre es Hijo natural de Dios. Elipando se puso en contacto con Félix de Urgel, al que convenció también de las tesis adopcionistas. Por pertenecer Urgel a la Marca Hispánica, Carlomagno decidió tomar cartas en el asunto. Bien aconsejado por Alcuino convocó un sínodo, el año 792, en Ratisbona, obligando a Félix de Urgel a presentarse en él. Ante el concilio, Félix de Urgel abjuró de sus doctrinas y sufrió su primera condena. Fue enviado a Roma por Carlomagno; en Roma el papa Adriano I confirmó las disposiciones de Ratisbona y allí Félix volvió a abjurar de sus errores y pudo regresar a su diócesis. Pero, nada más llegar a ella, recayó de nuevo en ellos.

Como parecía extenderse la herejía por el sur de Francia, Carlomagno convocó, aconsejado por Alcuino y con la autorización de Adriano I, un nuevo sínodo general en el año 794, en Frankfurt del Main. En él sobresalieron Alcuino y Paulino de Aquileya, pero no se presentaron ni Elipando ni Félix. Félix fue nuevamente condenado,

[6] Cf. HEIL, W., «Der Adoptionismus Alkuin und Spanien», en BRAUNFELS, W. (ed.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben.* II. *Das geistige Leben* (Düsseldorf 1965), 95-155; SAINT-MAURICE, D., *L'adoptionisme au VIII*[e] siècle: origines, doctrine et controverse doctrinale, tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra (Pamplona 1983), *pro manuscripto;* CAVADANI, J., *The last christology of the West: adoptionism in Spain and Gaul, 780-820,* University of Pennsylvania Press (Philadelphia 1993); y GRILLMEIER, A., «Adoptianismus», en *LThK*[3] t.I, 165-167.

[7] Conviene recordar que Toledo se hallaba bajo el dominio musulmán, mientras que la Seu d'Urgell, junto al Pirineo catalán, pertenecía a la Marca Hispánica, bajo control de Carlomagno.

pero, en lugar de someterse, ambos continuaron con más intensidad sus propagandas.

Carlomagno pretendía devolver a la ortodoxia el sur de Francia y Cataluña, apoyándose en San Benito de Aniano, célebre reformador benedictino. Y también en Alcuino, quien escribió algunas obras importantes contras las herejías de Félix, pero con poco resultado. Por ello, León III reunió en Roma, en el 799, un sínodo que condenó con toda claridad el adopcionismo. Con esta confirmación, Carlomagno envió de nuevo a su Marca Hispánica a Benito de Aniano, que logró convencer a Félix de Urgel para que se presentase ante Carlomagno. En Aquisgrán, el mismo año 799, se celebró un nuevo sínodo, en el que Félix expuso sus doctrinas durante muchos días, siendo refutado punto por punto por Alcuino. Parece que al final Félix abjuró de sus errores y, no siéndole permitido volver a su diócesis, se retiró a Lyon, donde murió finalmente en el año 818. Después de su muerte se encontraron algunos papeles suyos que proyectan algunas sombras sobre la sinceridad de su conversión en Aquisgrán. La herejía adopcionista, desaparecidos sus dos principales defensores, acabó extinguiéndose.

c) *Controversia predestinacionista*

La controversia predestinacionista tuvo su origen en una lectura descontextualizada de ciertos pasajes de San Agustín. Este, en polémica con los pelagianos, había predicado con gran energía la voluntad salvífica universal de Dios, pero, al mismo tiempo, y quizá llevado por la pasión de la polémica, parecía haber afirmado, en concreto, que los que se salvan, se salvan porque Dios los predestinó a la salvación, mientras que los que se condenan, se condenan porque Dios los abandonó a su suerte. San Agustín estaría viendo el problema desde la perspectiva —siempre compleja— de las relaciones entre la libertad y la gracia. En tal perspectiva, previstas las respuestas que el hombre habría de dar en el futuro y las gracias que Dios habría de concederle, a unos los predestina a la salvación y a otros parece abandonarlos a su condenación eterna. El análisis agustiniano es muy complejo y difícil, y por esta razón puede haber sido la causa de que el problema quedase momentáneamente acallado, pero no resuelto, y volviese a brotar con gran virulencia a mediados del siglo IX.

El protagonista de la controversia predestinacionista fue el benedictino **Gothescalco,** en alemán Gottschalk. Este monje, acercándose a la lectura de los textos agustinianos, concluyó, hacia el año 848, que había dos predestinaciones *similiter omnino,* absolutamente

equivalentes. Una predestinación de los buenos a la vida eterna, y otra de los malos a la muerte eterna. Negó, por tanto, la voluntad salvífica universal de Dios e incluso la misma libertad humana en respuesta a la gracia. Su obispo, que era Rabano Mauro, al comprobar que Gothescalco era de origen francés, lo remitió a su diócesis de origen, que era Reims, donde presidía Hincmaro [8]. Este, a la vista de las doctrinas sostenidas por Gothescalco, convocó un sínodo en la ciudad de Quierzy-sur-Oise, que tuvo lugar el año 849. Posteriormente se celebró otro sínodo en la misma ciudad de Quierzy, en el año 853. Ambos condenaron la doble predestinación sostenida por Gothescalco y afirmaron una única predestinación: Dios destina de antemano —es decir: predestina— a todos los hombres a la salvación eterna, aunque unos acogen la gracia de Dios y se salvan, y otros la rechazan y se condenan.

d) *Controversia eucarística*

La controversia eucarística se desarrolló principalmente en los años medios del siglo IX. Comenzó cuando el monje **Pascasio Radberto,** benedictino de la abadía de Corbie, escribió, el año 831, un opúsculo titulado: *De corpore et sanguine Domini* [9], que no fue hecho público hasta el año 844. Le replicó otro monje de la misma abadía, **Ratramnio de Corbie,** quien, hacia el año 859, compuso una obra con el mismo título [10], contra el opúsculo de Pascasio. La obra de Pascasio es el primer tratado monográfico acerca de la Eucaristía. En él se defiende explícitamente la identidad entre el cuerpo histórico de Cristo y su cuerpo eucarístico y, al mismo tiempo, se sostiene que hay una diferencia entre el modo de estar y ser de Cristo en la Eucaristía y el modo de estar o de ser de Cristo cuando vivía en Palestina. En otros términos, que no es lo mismo estar en la Eucaristía que estar físicamente ocupando un lugar en Galilea. La presencia eucarística es una presencia espiritual, y lo que se manifiesta al exterior a través de los sentidos es el signo o figura de otra realidad profunda que solamente es perceptible por medio de la inteligencia. «Interius —dice él— recte intelligitur aut creditur», interiormente se entiende rectamente o se cree, aunque los sentidos nos confundan. Esta doctrina tan precisa sorprende por la época en la que fue formulada y por la herramienta filosófica tan elemental que en aquellos años se poseía. Sin embargo, Ratramnio de Corbie no

[8] De HINCMARO son: *De praedestinatione contra Gothescalcum* (*ML* 125,49-56) y *De praedestinatione Dei et libero arbitrio posterior dissertatio (ML* 125,65-474).
[9] *ML* 120,1267-1350.
[10] *ML* 121,125-170.

comprendió el alcance de ella y pensó que, al afirmar la identidad sustancial entre el cuerpo histórico y el cuerpo eucarístico, se estaría cayendo en el error cafarnaítico, en alusión al pasaje del evangelio de San Juan (Jn 6,60-66). Por ello, sin negar la presencia real de Cristo, quiso acentuar el carácter simbólico de la Eucaristía. Rabano Mauro se alineó en la misma corriente que Ratramnio [11].

e) *El «Filioque»*

La controversia sobre el *Filioque* nos remonta al período patrístico. El símbolo de Nicea, del año 325, al referirse al Espíritu Santo, se había limitado al decir: «et [credo] in Spiritum Sanctum», [creo] en el Espíritu Santo [12]. Posteriormente, en el I Concilio de Constantinopla (381), el tercer ciclo, o ciclo pneumatológico, sufrió una importante ampliación. Se añadía al «et in Spiritum Sanctum» de Nicea, un texto muy largo: «et in Spiritum Sanctum, dominum et vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas» [13]. Pero muy pronto, en el contexto de la polémica post-priscilianista (447), el obispo de Palencia parece haber empleado de una manera oficial, por primera vez, un añadido al símbolo de Nicea-Constantinopla: «Et in Spiritum Sanctum dominum et vivificantem, qui ex patre *filioque* procedit», que procede del Padre y del Hijo. Este texto pasó posteriormente a las Galias, donde fue usado también en el siglo VIII. En concreto, en el Concilio de Friuli (796), Paulino de Aquileya sostuvo el correcto uso de este término y Carlomagno lo hizo incorporar a la liturgia de la misa que se cantaba en la corte de Aquisgrán. También por las mismas fechas lo usaban los monjes francos del monte de los Olivos, junto a Jerusalén, aunque por ello eran duramente atacados por los griegos y declarados herejes (808). Posteriormente el sínodo de Aquisgrán (809) se decantó también a favor de esta fórmula. Aunque fue estimada ortodoxa por el papa León III (795-816), finalmente desaprobó su uso en atención a los griegos, y aconsejó vivamente a los francos que la quitasen de su liturgia, pero éstos no hicieron caso. Dos siglos más tarde, en 1014, y por sugerencia del emperador Enrique II, Benedicto VIII la usó por primera vez en su propia liturgia, o sea, en la Iglesia romana.

La incorporación de esta fórmula habría de tener consecuencias nefastas para la unión con los griegos. En efecto; **Focio,** patriarca de

[11] Cf. NAVARRO GIRÓN, M. A., *El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramnio, Rabano Mauro y Godescalco* (Madrid 1989).

[12] *COeD* $5^{18\text{-}19}$.

[13] COeD $24^{23\text{-}26}$.

Constantinopla en dos períodos (858-867 y 878-886), tomó el tema del *Filioque* como base para un duro ataque a la Iglesia latina. Para ello interpretó el término «proceder» en su sentido más estricto, como procedencia de un principio sin principio, y por tal motivo acusó de errar a los latinos, por considerar que si el credo de Nicea-Constantinopla decía que el Espíritu Santo procede del Padre, y ahora —en la liturgia latina— se decía que tenía además un segundo coprincipio, es decir, el Hijo (con el Padre), se indicaba: o bien que el Padre y el Hijo constituían una única persona, o bien no eran un principio sin principio —puesto que el Hijo procede a su vez del Padre—. En el primer caso se negaría la trinidad de personas; en el segundo se falsificaría el genuino sentido del término «proceder», que —que según Focio— significa siempre proceder de un principio sin principio.

La crítica de Focio data de los últimos años de su vida, hacia el año 895-896. El murió en 897. Pero la sospecha de herejía que Focio había lanzado contra los latinos se difundió ampliamente por el mundo oriental y se mantuvo hasta la decisiva separación entre la sede de Constantinopla y la de Roma, dos siglos más tarde. En todo caso, la Iglesia latina no se mantuvo en silencio. El papa Nicolás I (858-867) pidió a Hincmaro, obispo de Reims, que escribiese contra las doctrinas Focio. Parece ser que al llamamiento de Hincmaro se sumaron un buen número de teólogos de las Galias, entre ellos Ratramnio de Corbie, que escribió un *Contra graecorum opposita* [14]. Finalmente la doctrina de Focio fue condenada por Adriano II (867-872), y definitivamente condenada por el IV Concilio de Constantinopla, que es el octavo ecuménico, celebrado en los años 869 y 870. Pero las heridas de la controversia fociniana quedaron latentes hasta que finalmente en el siglo XI se produjo la ruptura de Constantinopla con Roma.

III. EL RENACIMIENTO DESPUES DEL «SIGLO DE HIERRO» (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XI)

Los años finales del siglo IX, sobre todo con el pontificado de Formoso (891-896), se caracterizaron por una profunda decadencia de la sede romana, de tal modo que este siglo se conoce con el nombre de «Siglo de Hierro» del pontificado. La decadencia se prolongó hasta mediados del siglo XI, aun cuando en la segunda mitad del siglo X, bajo la hégira de los emperadores Otones (936-1002), se había registrado una transitoria mejoría.

[14] *ML* 121,223-346.

Las bases de la reforma de la Iglesia, tan esperada por los mejores espíritus, estaban puestas y actuaban lentamente. El comienzo de la renovación hay que situarlo en el año 909, con la fundación del monasterio benedictino de Cluny, en la diócesis de Mâcon, al este de Francia, en el valle del Saona, cerca de Lyon. Allí se había levantado un monasterio espléndido, exento de la jurisdicción episcopal y sometido directamente a Roma, donde se observaba con fidelidad la primitiva *Regla* de San Benito. La longevidad y santidad de los primeros abades de Cluny contribuyeron a la extensión de la reforma cluniacense y a la fundación de una serie de monasterios por toda Europa, derivados de la casa madre de Cluny, que constituyeron la congregación cluniacense [15].

Por otra parte, la gestión de los emperadores Otones, que pretendía una sincera reforma de la vida civil y religiosa de las naciones del Imperio, había comenzado a rendir sus frutos. Así llegamos a la mitad del siglo XI, con el emperador Enrique IV (1056-1106), hijo de Enrique III. Este encontró, al alcanzar la mayoría de edad en el año 1065, un papado floreciente y prestigioso, que desde Nicolás II (1059-1061) ya no estaba dispuesto a tolerar la intromisión del emperador en las elecciones pontificias. En tales circunstancias fue elegido el papa Gregorio VII (1073-1085), cluniacense, y estalló la lucha por las investiduras, es decir, la disputa por el nombramiento de los oficios eclesiásticos. En el 1075, Gregorio VII publicó el famoso *Dictatus Papae,* documento que explicitaba la doctrina pontificia en torno a la superioridad del orden espiritual sobre el temporal, la primacía del romano pontífice en la designación de los obispos y clarificaba otros temas debatidos. En respuesta, el emperador convocó la Dieta de Worms (1076), donde los obispos alemanes depusieron al papa. La excomunión del emperador no tardó en llegar (1076). Al año siguiente, abandonado por todos sus vasallos, Enrique IV fue a Canosa, donde el papa le levantó la excomunión. Pero posteriormente el emperador volvió a la política antirromana y nombró un antipapa. Gregorio VII murió en el exilio, pero su fortaleza y su sacrificio no habían resultado en vano. El acuerdo llegó, por fin, en el pontificado de Calixto II (1119-1124), siendo emperador Enrique V, por el Concordato de Worms (1122), posteriormente ratificado por el Concilio ecuménico Lateranense I (1123).

Al tiempo que estallaba la lucha entre el emperador y el papa, tenía lugar la disputa por las investiduras entre los reyes de Inglaterra Guillermo II (1087-1100) y Enrique I (1100-1135) y San Anselmo de Canterbury, que fue primado de Inglaterra desde 1093 hasta

[15] Estos monasterios se regían por las *Consuetudines cluniacenses,* editadas en *ML* 149.

su muerte en el año 1109. Durante la polémica por las investiduras, tan propio del ambiente feudal de la época, en la que el señor se sentía protector de todos sus vasallos, e incluía entre éstos a los propios eclesiásticos, la escolástica daba sus primeros pasos [16].

Es preciso reseñar otro acontecimiento importante, que tendría decisiva influencia en el futuro de la teología: el Cisma de Oriente. También el siglo x había sido una época oscura en las relaciones de Bizancio con la Iglesia romana. Superado el «Siglo de Hierro», el papa Sergio IV (1009-1012) envió a Constantinopla su profesión de fe, en la que figuraba el *Filioque,* y el patriarca constantinopolitano rechazó esa profesión y prohibió que el nombre del nuevo papa se inscribiese en los dípticos bizantinos y que su nombre se pronunciase en la Misa. Algunos consideran que este gesto antirromano constituye el inicio del Cisma de Oriente. Pero más decisiva resultó la actitud del patriarca Miguel Cerulario (1043-1058), que ordenó la clausura de las iglesias latinas existentes en Constantinopla, criticó el empleo del pan ácimo por los latinos y exigió la renuncia de los latinos a todos los usos en que divergiesen de los orientales. La respuesta occidental fue poco política, exacerbando todavía más los ánimos de los orientales, que se alinearon con su patriarca Miguel Cerulario. El 16 de julio de 1054, Humberto de Silva Cándida, legado romano en Constantinopla para estas negociaciones, depositó la bula de excomunión contra Miguel Cerulario sobre el altar de Santa Sofía, a la que respondió el patriarca excomulgando a los legados romanos. Así comenzó el cisma, que al principio pasó totalmente inadvertido al pueblo cristiano, tanto oriental como occidental.

[16] Conviene decir unas pocas palabras sobre el *feudalismo.* Este régimen social, instituido definitivamente en Occidente en el siglo x, tenía como principio la división de las funciones sociales entre monjes, siervos y señores. Los señores poseían la tierra y se convirtieron en dominadores cuando desapareció la autoridad superior, a causa de las segundas invasiones bárbaras. La extensión del sistema propició el *vasallaje.* Por él, el hombre libre se comprometía a combatir por un señor y, a cambio, recibía de éste tierras y protección. El vasallo, por su parte, debía *fidelidad* al señor. Se constituyó de este modo una dependencia personal que constituye el carácter básico del feudalismo. La tierra, que era por entonces casi la única forma de riqueza, se concedía como *beneficio,* esto es, a cuenta de determinadas funciones que el vasallo debía realizar. La unión del vasallaje y el beneficio creó el *feudo,* y no se concebirá vasallo sin tierra ni tierra sin vasallo. Así surgió también una jerarquía feudal. En la cúspide, el emperador; después, el rey; luego los duques y los condes; seguidamente los castellanos o barones; y finalmente, los caballeros sin castillo, llamados valvasores o hidalgos.

IV. SAN ANSELMO DE CANTERBURY

1. Sobre la existencia de Dios

El primero y más destacado preescolástico, y uno de los últimos grandes de la teología monástica, fue Anselmo de Canterbury [17]. Ha pasado a la historia por su famoso argumento, que se halla al comienzo del *Proslogion*. En él intenta demostrar la existencia de Dios a partir de la fe en Dios, con un razonamiento independiente de la autoridad de la Sagrada Escritura o de la tradición patrística. Posteriormente, en concreto por Kant, ha sido denominado «argumento ontológico», porque pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios, sin necesidad de recurrir a la creación, como lo hacen Santo Tomás y otros autores en las vías o demostraciones cosmológicas.

El argumento [18] es una «razón necesaria». Las razones necesarias son argumentaciones estrictamente racionales, de carácter apodípti-

[17] San Anselmo de Canterbury nació en Aosta (Italia) en 1033 o 1034. De buena familia y con gran amor al estudio. Tuvo que huir de su casa al fallecer su madre, porque su padre le había tomado aversión. Acudió a Normandía atraído por la fama de Lancfranco, que era maestro en la escuela de Bec. El año 1060 entró como monje en la abadía cluniacense de Bec. Posteriormente fue elegido abad en 1078 sucediendo a Lancfranco. En el 1093, también ocupando la vacante de su maestro, fue consagrado arzobispo de Canterbury, donde murió en el año 1109. Tuvo que sufrir dos exilios por razón de las investiduras: el primero entre 1097 y 1100 y el segundo entre 1103 y 1106, hasta que se produjo el arreglo de 1105 sancionado por la monarquía inglesa en 1107. Sus obras han sido editadas en edición crítica por Franciscus Salesius Schmitt, en Edimburgo, en cinco volúmenes, entre 1946 y 1961. Hay edición española bilingüe, publicada por la BAC, en Madrid, entre 1952 y 1953, en dos volúmenes, que no es completa; y ahora se procede a completar la edición de Schmitt con la publicación del epistolario completo, a cargo de Inos Biffi y Costante Marabelli (Jaca Book, Milán). Entre sus obras destacan: en primer lugar, dos grandes tratados sobre Dios, que son el *Monologion* y el *Proslogion*, que corresponden a la época en que Anselmo se hallaba en Bec. Son asimismo de la época de Bec el *De libero arbitrio*, el *De casu diabolico* y el *De grammatico*. Después, ya como obispo, escribió dos tratados: *De Fide Trinitatis* y *De Processione Spiritus Sancti contra Graecos*. Asimismo son del período episcopal algunos opúsculos menores, uno de carácter mariológico, sobre la concepción virginal de la Virgen María y el pecado original, y algunas homilías y oraciones. Su gran tratado cristológico y soteriológico, redactado en el período episcopal, se titula *Cur Deus homo*. Una excelente biografía: SOUTHERN, R. W., *Saint Anselm. A Portrait in a Lanscape* (Cambridge 1990). Como aproximaciones generales a su pensamiento, cf. VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta* (Bari 1987); y COLOMBO, G., *Invito al pensiero di Sant'Anselmo* (Milano 1990).

[18] «Así pues, ¡oh Señor!, Tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, el comprender que Tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que por encima de Ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón: "No hay Dios". Pero cuando oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato

co, es decir, que no admiten ninguna réplica, y que se llevan a cabo en el interior de la propia fe, una vez supuesta la fe. Lejos de demostrar la fe misma, lo que intentan es demostrar a la razón que antes, con su acto de fe, no ha cometido una infracción de las leyes del razonamiento, es decir, que no ha procedido de un modo absurdo. Algunos autores —como Hegel, hacia 1820, en sus famosas *Lecciones de Historia de la Filosofía*— han sostenido que el argumento «ontológico» es un planteamiento intelectual para recuperar la realidad a partir del pensamiento [19]. Esto no es lo que pretendía San Anselmo, aunque quizás sus palabras, en algún caso, puedan interpretarse así. Tomás de Aquino consideró que la argumentación anselmiana sería válida en el supuesto de que todos tuvieran la idea exacta y completa de lo que es la divinidad. Pero esto, según observó Aquino, no ocurre siempre. Precisamente el ateo no tiene una idea correcta de Dios y por ello mismo el ateo no está dispuesto a aceptar que la idea de Dios corresponda al ser mayor que el cual ningún otro pueda ser pensado [20].

2. Trinotología

Si dejamos a un lado el famoso argumento, descubrimos que Anselmo desarrolló otras cuestiones teológicas de un especial interés. En el *Monologion* y en el *Proslogion* presenta un análisis notable de los atributos divinos. Expone ampliamente, por ejemplo, que en Dios la esencia divina y su existencia se identifican en la soberana unidad. Asimismo explicita el tema del ejemplarismo divino, al tra-

comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que exista el objeto de este pensamiento. Pues una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia. Porque, cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún, ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo ha pintado, no solamente lo tiene en su espíritu, sino que sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe solamente en la inteligencia, porque, si así fuera, se podría suponer [=pensar], por lo menos, que [éste] existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento, ni en la realidad» (*Proslogion*, cap. 2).

[19] Cf. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. cast. (México 1985), III, 124-129.

[20] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.2 a.2 ad 2.

tar acerca de la creación, que considera como creación en el tiempo y además *ex nihilo.* También ofrece un desarrollo, según razones necesarias, del misterio de la Santísima Trinidad, que no pretende, como antes se ha dicho, una demostración en sentido estricto de que Dios es trino, sino sólo exponer que, en el supuesto de que conozcamos que es trino, la Trinidad divina resulta muy conveniente y la razón puede acogerla sin que por ello violente sus leyes propias.

Justamente, a propósito de la Trinidad, sostuvo el Becense una importante polémica con Roscelino, bretón de nacimiento y después canónigo de Compiègne. Condenado **Roscelino** en un sínodo de 1092 celebrado en Soissons, fingió abjurar, pero continuó propalando sus errores en Inglaterra. Por eso, el Becense tuvo que vérselas con él. La tesis del maestro bretón era:

> «Si en Dios las tres personas no son más que una cosa [*tantum una res*], y si no son tres cosas cada una de por sí separadamente, como tres ángeles o tres almas, de tal manera, sin embargo, que por el poder y la voluntad sean completamente el mismo ser, síguese que el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo»[21].

Tal tesis expresaba con claridad la doctrina nominalista sobre la Trinidad: las esencias no eran nada para los nominalistas del siglo XI; por consiguiente, la divinidad no es nada real, ninguna cosa. Si la divinidad no es una «cosa», entonces las tres Personas son tres cosas independientes, como tres ángeles o tres almas. Bajo tal perspectiva, los nominalistas no entendían la encarnación del Verbo. Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo fuesen Uno —decían— se habrían encarnado las tres personas a la vez. San Anselmo respondió muy atinadamente, señalando que nosotros podemos distinguir en toda persona divina lo que es común a las otras dos personas, o sea, la esencia, con la cual cada persona se identifica, y lo que es propio de cada una de las personas, por lo cual se distinguen entre sí.

Muy importante es también su opúsculo *De processione Spiritus Sancti,* que compuso a petición del papa Pascual II y de unos amigos, en el año 1101, después de su intervención en el Sínodo de Bari, durante su primer exilio. En ese sínodo se había buscado la unidad entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia romano-latina. San Anselmo había mostrado allí con toda claridad —y lo repite en el opúsculo (cf. especialmente el cap. VIII)— que el Espíritu Santo no solamente procede del Padre, sino del Padre y del Hijo, e insiste en que esta doctrina tiene verdadero apoyo en la Sagrada Escritura. Demuestra, por lo tanto, que el *Filioque,* incorporado al símbolo en

[21] Citado por SAN ANSELMO, *Epistola De Incarnatione Verbi,* 1 (BAC I, 687).

época ya posterior, como antes hemos historiado, hunde sus raíces en la tradición primera de la Iglesia y no constituye ninguna novedad herética como pretendían los ortodoxos.

3. Soteriología

Con todo, lo que ha dado más fama al Becense en teología es su soteriología. Anselmo parte de la soteriología para llegar a la cristología. Su doctrina podría formularse brevemente en los siguientes términos: previendo el pecado de Adán, Dios dispuso que la salvación del hombre se hiciese en términos de satisfacción plena; tal satisfacción consistió, según la doctrina paulina, en pagar un precio justo por la salvación del hombre. Este pago recibe el nombre de «redención», porque es una especie de compra. El precio no se pagó al demonio, como había sostenido una línea del pensamiento altomedieval; pues, aunque el demonio tuviese ciertos derechos sobre el hombre después del pecado, no era su dominador propietario. Por lo tanto, no tenía que percibir ningún precio a cambio de liberar al hombre del pecado. El precio pagado por la liberación del hombre, por la redención, por comprar su salvación, lo pagó Cristo satisfaciendo la justicia divina ofendida. Fue un precio perfecto, porque Cristo era perfecto mediador, por ser el hombre-Dios. Sus acciones, por tanto, tenían siempre un valor infinito por ser acciones teándricas, es decir, humano-divinas.

Algunos [22] han considerado las tesis soteriológicas del opúsculo *Cur Deus homo* como excesivamente juridicistas, como si San Anselmo hubiese ignorado que la razón formal de la encarnación del Verbo y, en consecuencia, que el motivo de nuestra salvación era el amor de Dios a los hombres; y, por tanto, como si la encarnación tuviese como fin la pura satisfacción o el simple pago de la deuda contraída, en una línea que prenunciaría la *theologia crucis* luterana [23]. Para el Becense, la satisfacción no es, sin embargo, un estricto

[22] Por ejemplo: Adolf von Harnack, Albrecht Ritschl y Louis Auguste Sabatier, entre los teólogos liberales; y Joseph Turmel y Paul Sabatier, entre los modernistas. Más recientemente, Hans Küng y Edward Schillebeeckx han sostenido la tesis del juridicismo, frente a Walter Kasper, Jerôme Hammer y Hans Urs von Balthasar, entre otros. Cf. HUERTA SOLA, V., *La soteriología de San Anselmo. De Harnack a Kasper. Historia doctrinal de una polémica*, tesis de licenciatura, Facultad de Teología, Universidad de Navarra (Pamplona 1987), *pro manuscripto.*

[23] Sobre la *theologia crucis* luterana, cf. GHERARDINI, B., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma* (Roma 1978), p.22-45; MATEO-SECO, L. F., «Teología de la Cruz», en *Scripta Theologica* 14 (1982), 165-180; ID., *La Cruz, fidelidad al hombre*, en VV.AA., *Dios y el hombre*, EUNSA (Pamplona 1985), 631-639; y LOEWENICH, W. VON, *Theologia crucis*. I. *In der ev. Theologie*, en *LThK*[2] t.X, 60-61 (excelente resumen).

negocio jurídico de compra-venta. Anselmo no ignoraba, pues, que el amor había sido el motivo principal de la Encarnación (*Cur Deus homo,* cap. VI) y de la salvación del hombre; con todo, a la hora de argumentar y buscar razones necesarias que justificasen plenamente el misterio de la Encarnación, después de conocerlo por la fe, le pareció que la demostración resultaba más convincente argumentando desde la soteriología a la cristología que a la inversa. De esta forma, supuesto que el hombre había pecado, que el hombre no podía autosalvarse y que la justicia divina exigía una satisfacción plena, la única forma de que no quedase la justicia divina lesionada para siempre era que el Verbo se encarnase.

4. Mariología

Su doctrina sobre la Inmaculada Concepción no está totalmente clara: por una parte ofrece argumentos de conveniencia que apuntan hacia la doctrina inmaculista; pero, por otra, sostiene la tesis de que la Virgen María fue purificada completamente en un momento de su vida terrestre, concretamente por el acto de fe que ella llevó a cabo al aceptar ser la Madre de Dios. Tales vacilaciones, entre lo que él intuía que era una exigencia de la Maternidad divina de María y la dificultad para formularla técnicamente, denotan las mismas dudas que tuvo la teología católica hasta descubrir el famoso argumento, tan desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XIII, en el sentido de que la redención que preserva es la más perfecta de las redenciones. La dificultad de Anselmo provenía de la influencia de San Agustín, para quien toda concepción natural —es decir, según obra de varón— es necesariamente transmisora del pecado original, por ser causada por concupiscencia viciosa [24].

5. Libertad y gracia

También se interesó por las relaciones entre la libertad y la gracia, y consiguientemente por la predestinación, tan discutida, como ya he señalado, en la época carolingia. Al respecto escribió dos obras: *De libertate arbitrii* y *De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio.* En este sentido, una de las cuestiones que más preocuparon a San Anselmo fue formular una definición de libertad que fuese válida tanto para la situación de viadores como para la situación de los bienaventurados, y que aná-

[24] *De conceptu virginali et originali peccato* VII (BAC II, p.25).

logamente se pudiese predicar de Dios. Sería absurdo, pensaba él, que en el cielo los bienaventurados no fuesen libres, aunque no puedan elegir el mal; también sería absurdo decir que Dios no es libre; y asimismo carecería de sentido afirmar que los ángeles bienaventurados no tienen libertad. Su concepto de libertad se construyó sobre la noción de «rectitud». Para él, la libertad se define como «el poder o la facultad de guardar la rectitud de la voluntad en razón de la rectitud misma» [25]. Es un concepto, como se ve, muy formalista, como si la rectitud de la voluntad dependiese sólo de ella misma; pero —y conviene subrayarlo— responde a un intento de definir la libertad como concepto válido para todas las situaciones, tanto la de viador como la de bienaventurado. En efecto, también los bienaventurados conservan la facultad de intentar eternamente la rectitud de la voluntad. La libertad, en definitiva, se definiría en función de la voluntad; es decir, que cuando la voluntad se comporta rectamente, según sus propias leyes naturales, en ese mismo instante se puede decir que es libre.

Algunos historiadores han interpretado que la teología moral anselmiana queda definitivamente establecida en los tres pequeños opúsculos *De veritate, De libertate arbitrii* y *De casu diaboli,* escritos entre las dos obras teológicas *Monologion* y *Proslogion,* por una parte, y el *Cur Deus homo,* de carácter eminentemente soteriológico, por otra [26]. A partir de la constatación de tal marco teológico, como Briancesco ha demostrado cumplidamente, el imperativo moral anselmiano ya no se inscribe en el orden de una especie de «razón práctica» pre-kantiana —como algunos han pretendido—, sino en el orden de la participación de la libertad divina, en la cual Dios quiere lo que El quiere que sea, pero por puro amor, no por pura necesidad ni siquiera por ser debido [27].

Es evidente, con todo, que San Anselmo no distinguió, con la misma finura analítica que algunos modernos, entre el libre arbitrio y la voluntad; no distinguió tampoco entre la *voluntas ut natura* (la facultad misma de la voluntad) y la *voluntas ut ratio* (la facultad como apetito, movida por el bien). Estos problemas no estaban en su horizonte, y hay que cuidar de no juzgarlo por desarrollos doctrina-

[25] «Illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem» (*De libertate arbitrii,* cap. 3 [BAC I, 561]).

[26] Esto ha sido destacado por VIGNAUX, P., «Préface», en BRIANCESCO, E., *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme* (Paris 1982), 10.

[27] Cf. BRIANCESCO, E., *Un triptyque,* o.c., 225-229, donde el autor discute con la medievalística más reciente. Importa destacar que Briancesco se aparta del gran anselmista J. Rohmer [*La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* (Paris 1939)], al considerar que la moral anselmiana tiene unos presupuestos que difieren de la moral que se podría denominar aristotélico-tomista, y que, por ende, debe juzgarse desde otras instancias.

les que corresponden a épocas posteriores. Esto sería anacronismo. Ni tantas alabanzas, como las de Hegel y en general de los partidarios del argumento ontológico, ni tantas detracciones, como las de algunos teólogos que lo han preterido por considerar que sus planteamientos anselmianos del voluntario y de la libertad no se corresponden con los de nuestra época.

CAPÍTULO II

LA TEOLOGIA DEL SIGLO XII

I. LA VIDA EUROPEA EN EL SIGLO XII

A finales del siglo XI y, sobre todo, a lo largo del siglo XII, Europa experimentó una auge extraordinario. La vida económica conoció los primeros síntomas de desarrollo después de muchos siglos: se amplió la superficie de explotación agrícola, se expansionó el comercio y las ciudades o burgos entraron en un rápido crecimiento. Los cambios fueron debidos a múltiples causas, como siempre sucede. En primer lugar, al gran progreso de las artes mecánicas, que afectó a la agricultura (nuevas técnicas de arado y regadío), a la arquitectura (invención del gótico), a las pequeñas industrias de la época (forjas, curtidos, etc.), a los transportes (descubrimiento de la collera para uncir las caballerías). Las Cruzadas, expediciones militares contra la ocupación musulmana de los territorios de Palestina, abrieron de nuevo las rutas comerciales del Mediterráneo, cerradas desde comienzos del siglo VII. La primera cruzada (1099) conquistó Jerusalén. La segunda (1147-48), preparada para recuperar algunos territorios orientales nuevamente perdidos, fue un fracaso. Como consecuencia de ello, Jerusalén cayó otra vez en manos musulmanas en 1187. La tercera cruzada (1189-92) fue la que empeñó más universalmente a toda la cristiandad, aunque sus frutos fueron más bien escasos. Tuvo, sin embargo, una gran influencia en la vida europea y en su organización política. En ella participaron el emperador Federico I Barbarroja, Felipe Augusto de Francia y Ricardo Corazón de León, de Inglaterra.

Mientras tanto, en la Península ibérica proseguía la reconquista. Toledo había sido tomado por los cristianos en 1085, y Zaragoza lo fue en el 1118. Con todo, el hecho más significativo no ocurriría hasta el 1212, con la batalla de Las Navas de Tolosa, donde los reyes cristianos españoles, apoyados por cruzados llegados de toda Europa, abrieron el paso de Castilla a Andalucía. En Toledo, desde 1125 aproximadamente, se establecería la célebre Escuela de Traductores, en la que serían vertidas al latín, via romance castellano, las principales obras de la filosofía griega, debidamente comentadas por los filósofos árabes. Este hecho tendría, a partir del 1200, una gran influencia en las escuelas teológicas de París [1].

[1] Por esos mismos años se había conseguido la paz en la querella de las investiduras (cf. cap. 1, epígrafe 3), por el Concordato de Worms de 1122. Aprovechando la buena

II. LA ESCUELA DE LAON

Entre 1050-1117 vivió **Anselmo de Laon.** Natural de Normandía y alumno de San Anselmo de Canterbury en Bec. Llegó a ser maestro en la escuela catedralicia de Laon, situada en el extremo de la Isla de Francia [2], a unos cien kilómetros al noreste de París, y sistematizador del método escolástico basado en las «quaestiones» y las «sententiae». Con su hermano Radulfo inició la *Glossa ordinaria,* que fue la explicación de la Biblia comúnmente usada por las escuelas a partir del siglo XII, y que durante mucho tiempo fue atribuida a Walafrido Estrabón. Esta obra fue continuada por su discípulo Gilberto de Auxerre y acabada por Pedro Lombardo. Además escribió dos libros de «sentencias», publicadas a primeros del siglo XX [3]. Posteriormente han sido descubiertas y editadas otras «sentencias» procedentes del mismo centro escolar [4].

Estas *Sententiae* de Laon, con la *Glossa ordinaria,* tienen precedentes remotos. Después del hundimiento del Imperio romano de Occidente, los cristianos sintieron la urgente necesidad de conservar los mejores textos de la antigüedad clásica (recuérdese, por ejemplo, la actitud de Manlio Severino Boecio) y, muy especialmente, de

coyuntura, el papa Calixto II convocó el I Concilio de Letrán (1123), que sancionó los acuerdos de Worms y legisló contra la simonía y otros temas de disciplina eclesiástica. El II Concilio de Letrán (1139) también tuvo por objeto la disciplina del clero y la reforma de las costumbres; pero, sobre todo, suturó las heridas del cisma del antipapa Anacleto II (1130-1138). En Francia reinaba la dinastía de los capetos. Luis VI (1108-1137) luchó contra los nobles y defendió a sus vasallos, protegió a los municipios de las agresiones de los señores feudales y mejoró la situación de los siervos de la gleba. Su hijo Luis VII (1137-1180) llevó a Francia a una situación muy delicada. Al repudiar a su esposa Leonor de Aquitania, acabó perdiendo los territorios que ésta había aportado al matrimonio. Al casar Leonor con Enrique II Plantagenet, el rey de Inglaterra pasó a señorear sobre casi todo el occidente francés. Por el sur del Macizo Central francés, los condes de Toulouse ampliaban notablemente sus territorios, amenazando al rey de Francia. Francia quedó reducida a un mínimo territorio cuyo centro era la Isla de Francia. La suerte de los capetos empezó a cambiar con Felipe Augusto (1180-1223), que sería el gran impulsor de las catedrales (Notre-Dame de París, comenzada en 1163, fue terminada durante su reinado) y de la Universidad parisina, *de facto* creada por él en 1200. Al mismo tiempo, ampliaba sus territorios hacia el sur, con la excusa de la cruzada albigense.

[2] La Isla de Francia es un territorio, más o menos rectangular, en torno a París, de unas cincuenta leguas francesas de lado, es decir, unos 200 Km. de lado.

[3] La *Glossa ordinaria* se halla, aunque en edición deficiente, en *ML* 113-114. Las *Sentencias* han sido editadas por BLIEMETZRIEDER, F. (ed.), *Anselms von Laon: Systematische Sentenzen,* «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», 18/2-3 (Münster im Westf. 1919).

[4] WEISWEILER, H., «Le recueil des Sentences "Deus de cuius principio et fine tacetur", et son remaniement», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1993), 252-274, y otras.

guardar los mejores pasajes de los escritores eclesiásticos primitivos, especialmente de los grandes Padres occidentales: San Ambrosio y San Agustín. De esta forma, se prepararon espontáneamente aquí y allá pequeños florilegios de sentencias patrísticas, recopilados desde finales del siglo VI a mediados del VII. Podemos recordar, por ejemplo, las colecciones debidas a San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo y Tajón de Zaragoza, entre otras. Nada tiene de particular, por tanto, que Anselmo de Laon, el más reputado maestro de finales del siglo XI y primeros años del XII, haya empleado la misma metodología en sus comentarios a la Sagrada Escritura, es decir, haya tomado en consideración los florilegios existentes y preparado él mismo y sus discípulos algunas colecciones de textos patrísticos, aptos para la enseñanza y para desentrañar uno a uno los pasajes más difíciles de la Biblia. De esta escuela catedralicia se conservan las *Sententiae divinae paginae* y las *Sententiae Anselmi,* que responden plenamente a este género literario. Por ello, la doctrina de Anselmo y de sus discípulos más inmediatos resulta difícil de sistematizar, porque en ocasiones es complicado discernir qué es de ellos, y qué está tomado de los Padres. Baste decir, en consecuencia, que Anselmo de Laon inició una forma de hacer teología que perduraría en los mejores teólogos posteriores, muy particularmente en Pedro Abelardo: buscó desentrañar las reales o supuestas contradicciones entre diversas sentencias patrísticas e incluso bíblicas, acudiendo a la tradición de la Iglesia y a la especulación racional. A su escuela se atribuyen importantes progresos terminológicos; por ejemplo, el paso del binomio *sacramentum* y *res sacramenti* a la tríada *sacramentum tantum, res et sacramentum* y *res tantum* [5], que fue después tan oportuna para distinguir entre la gracia sacramental y el carácter sacramental, y para explicar la reviviscencia de la gracia.

III. PEDRO ABELARDO

Fue el primer teólogo escolástico importante [6], el que consagró la escuela teológica de París. En la época en que Pedro Abelardo des-

[5] Sobre este tema es muy amplia la bibliografía. En castellano, cf. LÓPEZ GONZÁLEZ, P., *Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum»* (Pamplona 1990).

[6] Nació cerca de Nantes, en Bretaña, en el seno de una familia noble. Abandonó su hogar y la herencia paterna para dedicarse a la ciencia. Su primer maestro fue Roscelino. En 1100 estaba en París oyendo las explicaciones de Guillermo de Champeaux. Comenzó a enseñar hacia el año 1102, en Melun, después en Corbeil y finalmente en Santa Genoveva en París, con buen éxito. Pasó a ser jefe de la escuela de Notre Dame, en París, el año 1113. Sus amores con Eloísa, que fue su esposa y de la que tuvo un

tacaba, existían en los alrededores de París otras escuelas teológicas urbanas, como la ya citada de Laon y la de Chartres, al suroeste de la capital. Chartres se caracterizaba por su gran devoción al pensamiento platónico, que el mundo medieval había recibido de la mano de San Agustín. En tal contexto, Abelardo consagró una forma diferente de hacer teología, más dependiente de Laon, que acabó imponiéndose en todo el mundo latino.

El maestro Pedro fue fundamentalmente un controversista, un dialéctico extraordinario, aficionado a las cuestiones lógicas, que estudió, bajo la perspectiva de lo que ahora llamaríamos lógica material o lógica filosófica, el problema de los universales. En la primera etapa de su vida, que corresponde a los comienzos del siglo XII, provocó dos intensas polémicas con Guillermo de Champeaux, la primera el año 1100 y la segunda el año 1105. Ambas diatribas tuvieron como fondo la discusión de los planteamientos realistas extremos o hiperrealistas, sostenidos Guillermo. Abelardo, al combatir el hiperrealismo de Guillermo y demostrar su incoherencia, abrió las puertas hacia la solución que posteriormente recogería la escolástica del siglo XIII. Pedro Abelardo advirtió con toda claridad que los universales son concepciones del espíritu y que, por tanto, la predicabilidad es, en primer lugar, una cuestión lógica. Quizá no supo equilibrar su gran descubrimiento con una prudente consideración de la dimensión real o extramental de los universales. Por todo ello, llegó a la doctrina del universal como «estado», es decir, que ser tal cosa o tal otra (hombre, caballo, perro) no es más que tener una determinada condición o un estado concreto, que la mente advierte. Su solu-

hijo, llamado Astrolabio, y las insidias del canónico Fulberto, tío de Elosía, le obligaron a alejarse de París en 1118. Eloísa entró con su hijo en el monasterio de Argenteuil y él mismo ingresó en la abadía de San Dionisio, en París. Por diferencias con los monjes tuvo que abandonar la abadía de San Dionisio, y reemprender la docencia, enseñando entonces contra las doctrinas trinitarias de Roscelino. Pero sus propias doctrinas trinitarias fueron condenadas en el Sínodo de Soissons, en 1121. Posteriormente enseñó de nuevo en Santa Genoveva con extraordinario éxito. Años más tarde San Bernardo le llamó la atención por una serie de errores teológicos que profesaba. Convocado un sínodo en Sens, en 1140, para tratar acerca de la ortodoxia de su doctrina, sobre todo en materias de moral, se negó a discutir con San Bernardo, y apeló al papa. Camino de Roma se detuvo en Cluny, donde fue acogido por Pedro el Venerable, quien consiguió reconciliarlo con San Bernardo y con la Iglesia. Mientras tanto había sido condenado por el Sínodo de Sens. Murió después de larga penitencia, humillado y arrepentido, en 1142. Sus obras están editadas en la edición de Migne (ML 178), que contiene fundamentalmente sus escritos teológicos, su epistolario y su producción poética. Esta edición es hoy claramente insuficiente, después del descubrimiento de varios opúsculos lógicos suyos que han sido editados entre 1919 y 1933. Dos monografías importantes acerca de Pedro Abelardo y el clima cultural de su época son: GILSON, E., *Héloïse et Abélard* (Paris [3]1964); y PERNOUD, R., *Eloísa y Abelardo*, trad. cast. (Madrid 1973). Cf. también ALLEGRO, G., *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi* (Palermo 1990).

ción fue insuficiente, a todas luces, pero rompió con el hiperrealismo, que era todavía más perjudicial. El siglo XIII, repensando las críticas de Abelardo a Guillermo, alcanzaría una síntesis más equilibrada, señalando que el universal es «unum in multis et de multis», algo que se dice de muchos (vertiente lógica), pero que está realmente en las cosas (vertiente ontológica); en definitiva, que se dice de muchos, porque esas cosas así denominadas son de una forma determinada que justifica que se predique de ellas el universal.

La primera etapa de la controversia sobre los universales tuvo influencia en sus planteamientos teológicos. En efecto, uno de los maestros de Pedro Abelardo, **Roscelino de Compiègne** († ca.1120), había partido de bases nominalistas al estudiar el dogma de la Santísima Trinidad. Para Roscelino, como se ya se ha dicho en el anterior capítulo, las ideas universales no son nada en la realidad, sino puros *flatus vocis,* puras palabras, sólo sonidos arbitrarios; se aplican a las cosas por pura convención o acuerdo. Cuando usamos la misma palabra para significar varias cosas, lo hacemos porque esas cosas nos parecen semejantes; pero, en última instancia, cada cosa es ella misma y nada en común tiene con otras denominadas por el mismo término, salvo ser semejantes a nuestra vista. Solamente existen los individuos; las esencias no tienen ninguna realidad. La Santísima Trinidad, por tanto, sería el conjunto de tres realidades independientes; la esencia divina, única y común a las tres, no sería nada, sino sólo un nombre. A lo sumo se podría hablar de un colectivo o unidad moral, o sea, de una sociedad moral de las tres Personas.

Pedro Abelardo había criticado el hiperrealismo, señalando el aspecto fundamentalmente lógico de los universales. Estimaba que la mente es capaz de denominar varias cosas con el mismo nombre, porque las cosas denominadas tienen en común algo real. Ese algo real común era el «estado». No quedó claro qué quiere decir «estado», pero, en todo caso, el universal es algo en la mente (un concepto) y «cierta» realidad extramental, aunque principalmente en la mente. Abelardo, por tanto, habría criticado el nominalismo para sostener un conceptualismo mitigado. Desde tal perspectiva, predicar la divinidad de cada Persona (el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios) no es pura convención y nuda arbitrariedad —como había pretendido Roscelino—, sino señalar que las tres Personas tienen el mismo «estado» o condición. Ahora bien: ¿tal condición es algo aparte de la mente que la considera? No está claro, al menos en esta primera época de Abelardo, si tener la misma condición sería algo más que un puro concepto... Con todo, el avance con relación a Roscelino es importante, porque la unidad de esencia no sería ya sólo una unidad moral de tres.

A pesar de su recta intención, criticando las doctrinas del que había sido su maestro, Abelardo incurrió evidentemente en ciertas imprecisiones trinitarias, que fueron advertidas por San Bernardo [7]. Tanto insistió en la realidad de la esencia divina, perdida en la síntesis de Roscelino, que presentó las Personas divinas de forma incorrecta, al modo sabelianista: es decir, entendió las Personas no como algo propio y sustantivo, si así se puede hablar, sino como puros aspectos o representaciones de la única y exclusiva esencia divina [8]. Esto es lo que se condenó en Soisson, en 1121. Posteriormente retomó los temas trinitarios, apartándose de su conceptualismo primero. Esto lo hizo sobre todo en dos opúsculos titulados *Introductio ad theologiam* y *Theologia christiana* [9].

También equivocó su doctrina sobre la comunicación de idiomas, sin duda influido por su antiguo conceptualismo. Estableció, en efecto, que los nombres absolutos y esenciales, como «potencia» y «sabiduría», podían predicarse propia y especialmente de las Personas divinas [10]. Abelardo era un creyente convencido, un hombre de fe, como se advierte cuando comenta el Símbolo Atanasiano [11] y, sobre todo, al comienzo de su *Introductio ad theologiam* [12]. Pero le fallaba la herramienta filosófica. No advirtió que los nombres abstractos, referidos a cualidades esenciales, se predican propiamente de la esencia divina, de modo que no hay tres omnipotentes, ni tres eternos, ni tres sabios, ni, en definitiva, tres dioses.

Asimismo son dignas de consideración algunas tesis cristológicas abelardianas. Como en el caso de la Trinidad, también en cristología pagó el precio de trabajar con un instrumental filosófico inadecuado. En efecto, Abelardo parte del principio de que toda naturaleza humana perfecta y acabada es *eo ipso* persona humana; un hombre vivo que tiene cuerpo y alma unidos y, por ello, es un individuo acabado de la naturaleza humana, es siempre una persona humana. Por consiguiente, y según Abelardo, en Cristo no podrían estar unidos el cuerpo y el alma, porque en el momento en que se

[7] Cf. SAN BERNARDO, *Contra quaedam capitula errorum Abelardi ad Innocentem II Pontificem*, en *ML* 182, 1053-1072.

[8] Para los sabelianos (s. III), Dios es Padre cuando crea, es Hijo cuando salva, es Espíritu Santo cuando santifica y consuma. Abelardo desarrolló estas tesis sabelianas en una obra relativamente primeriza, condenada al fuego en 1121, de la cual no se conocían ejemplares hasta su descubrimiento a finales del siglo XIX. El título del opúsculo condenado es: *De unitate et trinitate divina* [ed. R. Stölzle (Freiburg in Br. 1891)]. Abelardo matizó mucho sus tesis en obras posteriores.

[9] Respectivamente en *ML* 178, 979-1114, y *ML* 178, 1123-1330.

[10] Cf. SAN BERNARDO, *Contra quaedam capitula errorum Abelardi*, cit., *ML* 182, 1058-1061.

[11] En *ML* 178, 629-632.

[12] *Introductio ad theologiam*, lib. I, IV (*ML* 178, 986D-987A).

uniesen sería persona humana, lo cual nos conduciría al error de Nestorio (s. IV): dos personas, una divina y una humana, unidas moralmente. Así pues, afirmaba que Cristo tendría, en cuanto hombre, un cuerpo verdadero y perfecto, y un alma verdadera y perfecta; pero no unidos entre sí, sino asumidos hipostáticamente, cada uno por separado, por la segunda persona de la Santísima Trinidad.

Esta doctrina cristológica se conoce como *nihilismo cristológico* [13]. Se llama *nihilismo*, porque, a la pregunta: ¿qué es Cristo en cuanto hombre?, la respuesta sería que, en cuanto hombre, no es nada, aunque tenga naturaleza humana completa. Este error parece haber sido recogido con cierta aprobación por Pedro Lombardo en el tercer libro de sus *Sentencias*, al presentar la teoría de la Encarnación entendida como hábito o «vestido». El Verbo —según tal teoría— se habría vestido de carne y alma al encarnarse. El nihilismo cristológico fue definitivamente desbaratado por Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* (III, 2,6) y en el *Compendio de Teología* (I, 209), al afirmar que si la unión hipostática hubiese sido así, como hábito o vestido, habría sido unión puramente accidental. Además, en tal supuesto, la redención del hombre no habría sido una redención real, puesto que la muerte de Cristo se entiende como la separación entre alma y cuerpo como consecuencia del sacrificio de la cruz; si antes estaban ya separados alma y cuerpo, la muerte de Cristo no habría sido nada real, sino puramente imaginada o ficticia; y, por consiguiente, si Cristo no hubiese muerto en la cruz, nosotros tampoco habríamos sido redimidos.

Muy importantes y significativas fueron las doctrinas de Abelardo en cuestiones éticas, y de ellas se ocupó también San Bernardo. Fueron condenadas, junto con sus equivocaciones acerca de la comunicación de idiomas, en el Sínodo de Sens, de 1140 (¿1141?). Abelardo insistió, reaccionando frente a un excesivo extrinsecismo de la teología moral, en que la fuente principal de la moralidad no reside en la obra hecha, sino en la intención, es decir, en el fin del agente. Según Abelardo, lo más decisivo sería el *finis operantis*, y no tanto la obra hecha, el *opus operatum*, ni tampoco la acción u operación misma *(operatio)*. Por consiguiente, la pregunta acerca de la bondad o maldad de una operación o una obra se retrotrae, en última instancia, a la pregunta sobre la bondad o maldad de la intención del agente. En este contexto, es buena la intención que resulta verdaderamente agradable a Dios. Su moral no equivale a un absoluto subjetivismo moral, aunque

[13] Cf. SANTIAGO-OTERO, H., «El nihilismo cristológico y las tres opciones», en *Revista española de teología* 29 (1969), 37-48.

algunos la hayan calificado así [14]. En definitiva, y según el maestro Pedro, ni la obra hecha, ni la voluntad de esa obra, ni la concupiscencia, ni la delectación excitada por la concupiscencia constituyen pecado si la intención es recta. Tal afirmación fue condenada en Sens *(DS* 739).

Abelardo descubrió que no puede fundamentarse la moralidad sólo en el resultado de la acción, sino que es preciso tomar en cuenta la intención del agente. Su solución enriqueció la moral medieval. Pero exageró su solución. Los autores posteriores armonizarían los dos aspectos, y reconocerían que tanto la obra hecha como la operación misma y la intención intervienen en la calificación moral del acto, aunque de diversa forma. La cuestión era establecer la verdadera jerarquización de estos principios de la moralidad. La escolástica reivindicó que la primera y más fundamental fuente de moralidad es la misma obra hecha.

Ha pasado también Abelardo a la manualística por otros dos temas. El primero, por haber sido el inventor, o por lo menos el sistematizador, del método escolástico en su obra *Sic et non* [15]. El había aprendido, en la escuela de Laon, a manejar las *Sententiae Patrum.* El maestro Anselmo le había enseñado que es preciso recoger en florilegios las afirmaciones más relevantes de la tradición patrística, y contrastarlas entre sí para intentar descubrir la verdad escondida detrás de aparentes contradicciones. Esto es justamente lo que Abelardo va a hacer en la obra *Sic et non* (prólogo), ofreciendo el esquema del método escolástico: primero, lo que parece afirmar la proposición, el artículo de la fe; segundo, lo que parece negarla; y en tercer lugar, la solución a la aparente antinomia.

Alcanzará fama, además, por haber usado corrientemente y con sentido técnico preciso el nombre de *theologia* para referirse a la ciencia que estudia las cosas de Dios. Los Padres de la Iglesia habían evitado la palabra *theologia,* entendida como *logos,* sobre Dios, porque los filósofos griegos habían reservado la palabra *theologia* para los mitos relativos a las divinidades y al origen del mundo; y en su lugar, los Padres habían empleado expresiones como *sacra pagina,* o bien *sacra doctrina.* Abelardo va a usar la locución incluso como título de dos de sus obras de madurez más importantes: *Introductio ad theologiam* y *Theologia christiana,* para caracterizar la ciencia que trata de manera sistemática y ordenada acerca de la revelación.

[14] Sobre esta amplísima y compleja discusión, cf. CANO ALARCÓN, J., «Las fuentes de la moralidad según Pedro Abelardo († 1141)», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994), 301-330.

[15] *ML* 178, 1339-1610.

Para concluir: Pedro Abelardo tuvo unas intuiciones geniales, pero fue víctima de una filosofía insuficiente, lo que le llevó a imprecisiones en algunas nociones básicas. Es indiscutible, por tanto, la transcendencia de la opción filosófica y de la especulación, pues la teología es, con la luz de la fe, la profundización racional del misterio revelado, con ánimo de esclarecerlo.

IV. SAN BERNARDO DE CLARAVAL

La teología monástica que se había desarrollado en los siglos alto-medievales en torno a las abadías benedictinas tuvo también en el siglo XII momentos de extraordinario esplendor. Es preciso referirse por una parte a San Bernardo, y por otra a un grupo de teólogos que enseñaron en la abadía de San Víctor, en París.

Aunque San Bernardo [16] destacó, sobre todo, por sus doctrinas místicas, fue también un importante talento especulativo. En primer lugar ha llamado la atención su particular manera de plantear las relaciones entre la fe y el conocimiento de Dios. Tales relaciones se

[16] Nació cerca de Dijon, el año 1090. Sus padres estaban al servicio del duque de Borgoña. Al cumplir veinte años, pasó por pruebas morales importantes de las que salió victorioso. A los veintidós, recuperada de nuevo la vida de piedad, decidió entregarse a la vida solitaria, junto con un grupo de parientes: su tío, cuatro hermanos y algunos amigos íntimos, hasta un total de veinticinco personas. Después de un período de prueba, resolvieron entrar todos en la abadía de Citeaux (Císter). Esto sucedía en 1112. Al cabo de tres años de vida monástica, fue destinado por el abad de Citeaux, Esteban de Harding, a fundar en Clairvaux un nuevo monasterio dependiente, para descongestionar la abadía madre, que tenía muchas vocaciones. Cuando San Bernardo falleció, el año 1153, el movimiento cisterciense contaba con trescientas cincuenta abadías, de las cuales ciento sesenta habían sido fundadas por Clairvaux y las abadías dependientes de ésta. San Bernardo intervino en distintos asuntos de gran trascendencia eclesiástica y política. En primer lugar luchó contra el cisma de Anacleto II (1130-1138), que se había opuesto al papa Inocencio II (1130-1143). Durante el cisma, viajó tres veces a Roma, en 1133, 1135 y 1137. Combatió también contra los errores de Abelardo. Intervino decisivamente en la convocatoria de la segunda cruzada (1147). Finalmente apoyó al papa Eugenio III (1145-1153), que había sido monje en Clairvaux, y por tanto bien conocido de San Bernardo, y que solamente pudo pasar períodos muy breves en Roma, pues Roma estaba alborotada por la revuelta de Arnaldo de Brescia. Eugenio III falleció en 1153, sin haber podido vivir establemente en la ciudad romana, y al cabo de un mes murió también San Bernardo. De él poseemos un número importante de sermones, más de trescientos; algunas obras de espiritualidad, sobre todo su *Comentario al Cantar de los Cantares;* una importante *Apología,* dedicada a defender la reforma del Cister, frente a las protestas de los monjes cluniacenses; e importantes escritos para promover la reforma del clero, de la curia romana y del papado. Tiene también algunas obras de carácter dogmático, como el *Tractatus de erroribus Abelardi* y el *De Baptismo aliisque quaestionibus,* que es una respueta a Hugo de San Víctor. Es bastante correcta la edición de ML 182-185. La edición crítica ha sido preparada por Jean Leclercq (Editiones Cistercienses, Roma 1957-1977). En castellano: *Obras completas de San Bernardo,* BAC (edición en curso) (Madrid 1984ss), 8 vols. hasta ahora.

establecen en polémica con Pedro Abelardo y con la incipiente teología escolástica. En efecto, al criticar a Abelardo [17], recoge un importante pasaje de éste, en el que se afirma: «¿Qué aprovecha a la doctrina el hablar, si lo que queremos enseñar no puede ser expuesto de modo que lo entendamos?». Seguidamente reprocha a Abelardo querer dar razón de todo, incluso de aquellas cosas que se hallan por encima de la razón. Ironizando, se refiere a la actitud del maestro parisino, quien, después recorrer los cielos y la tierra, «volviéndose a nosotros con palabras inefables, que el hombre no debería pronunciar, se apresta a darnos razón de todas las cosas, también de aquellas que están por encima de la razón, y no sólo osa ir contra la razón, sino también contra la fe. Pues ¿qué cosa más contraria a la razón que intentar trascender la propia razón? ¿Y qué cosa mayor contra la fe que no querer creer aquellas cosas que la razón no puede alcanzar?» Los campos de la razón y de la fe están perfectamente delimitados. La razón tiene sus límites, a partir de los cuales comienza el dominio de la fe. Esos límites no deben ser traspasados, porque esto sería impiedad, casi una profanación del misterio divino.

Para Bernardo, las artes liberales no son una ayuda imprescindible para alcanzar a Dios y conocerle, sino más bien una dificultad. La filosofía puede ser origen de orgullo y de soberbia. Abelardo, por ejemplo, fue de joven un destacado dialéctico («ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit»), usando todos los recursos retóricos, que en la época estaban introducidos, e incluso mejorándolos; pero posteriormente mucho erró en teología («et nunc in Scripturis sanctis insanit»). Bernardo, aunque extraordinario orador, se mantuvo siempre receloso frente a las artes liberales. Para él, la filosofía se opone a otra filosofía superior, que es conocer a Jesucristo crucificado. Esta actitud, contraponiendo las artes liberales al conocimiento sencillo y sabroso de Cristo, quizá recuerde remotamente *(prout sonat)* la dicotomía que siglos más tarde planteará el humanismo centroeuropeo, oponiendo la teología escolástica a la «filosofía de Cristo». Pero bien entendido que San Bernardo no habría defendido, de haberlos conocido, los ideales humanistas que se extendieron en Europa a finales del siglo XV y principios del XVI. Bernardo fue un gran asceta y, sobre todo, un místico. ¡Qué lejos se hallaba Bernardo de suscribir el lema erasmista: «monachatus non est pietas»!

Ha pasado también a la historia por su importante contribución al desarrollo de algunas devociones cristianas. Contribuyó decisivamente a difundir la adoración a la humanidad santísima de Cristo, especialmente los misterios de la infancia de Jesús. En cuanto a la mariología, si bien no conoció la doctrina de la Inmaculada Concep-

[17] Cf. *Tractatus de erroribus Abelardi*, cap. 1 (*ML* 182, 1053A-C).

ción, desarrolló el tema de la mediación universal de María y exaltó su eximia santidad. A él se atribuyen importantes oraciones que divulgaron la mediación universal de María, como la famosa oración *Memorare* (Acordaos), o bien la antífona *Salve Regina.* En cuanto a la josefología, fue un mérito innegable suyo orientar los corazones hacia San José, que todavía no era objeto de culto especial en el siglo XII. San José —recordó San Bernardo— fue el fiel guardián de la virginidad de María y confidente de sus secretos celestiales. También contribuyó el abad de Claraval a divulgar la devoción a los ángeles custodios, tan antigua que se remonta a los orígenes mismos de la predicación apostólica. Asimismo, cabe atribuirle una importante difusión de la devoción a los fieles difuntos, particularmente a las benditas almas del Purgatorio. Esto pudo deberse no sólo a su predicación, sino al especial desarrollo, por parte de los cistercienses, de la liturgia de Difuntos y de la liturgia de Todos los Santos.

La obra cumbre de la teología mística bernardiana es su *Comentario al Cantar de los Cantares* [18], en ochenta y seis sermones, comenzado en 1128 e inconcluso. En esta obra expresa con claridad sus ideas sobre los estados místicos y los grados de oración. Son cuatro los protagonistas del pequeño drama revelado: el esposo, que es Cristo; la esposa, que es la Iglesia; las compañeras de la esposa, que son las almas que entran por caminos de vida espiritual; y los amigos del esposo, que son los ángeles. Pero también las doncellas de la esposa y los amigos del esposo constituyen la Iglesia, pues el alma que ama a Dios es esposa de Cristo. El amor, gran protagonista del Cantar, pasa por tres fases [19]: *amor carnalis,* que tiene por objeto la humanidad santísima de Cristo y los misterios de su vida mortal; *amor rationalis,* que consiste en creer firmísimamente todo cuanto nos enseña la fe, la *ratio fidei;* finalmente, *amor spiritualis,* que es amar a Dios mismo sobre todas las cosas, con la fuerza del Espíritu Santo. Cuando el alma ha alcanzado el amor espiritual, está ya plenamente purificada y puede ser elevada a la unión mística, el *spirituale matrimonium,* es decir, ser conducida al tálamo nupcial del Esposo. Esta unión es un fenómeno sobrenatural intermitente y de corta duración y no frecuente. Es obvio que sus palabras no se deben interpretar como si la humanidad santísima de Cristo fuese un obstáculo para la unión mística. La contemplación de Cristo es la puerta para entrar en la unión; no constituye, en absoluto, un estorbo, sino un camino necesario según la providencia ordinaria de Dios.

[18] *Sermones in cantica canticorum,* en *ML* 183, 785-1198.
[19] Ib., *sermo XX* (*ML* 183, 867-872).

La escuela de San Víctor, en la célebre abadía parisina, fue fundada por Guillermo de Champeaux, el año 1109, desilusionado después de las dos fatigosas polémicas con Pedro Abelardo. En esta escuela, que se nutre de las mejores esencias de la teología monástica, brillaron especialmente Hugo de San Víctor y Ricardo de San Víctor; los dos fueron excelentes teólogos especulativos y asumieron los importantes logros de la naciente teología escolástica.

Entre los escritos de **Hugo de San Víctor** (ca.1110-1141)[20] destaca su *De sacramentis christianae fidei,* escrito al final de su vida. Esta obra se caracteriza por ser una exposición sistemática, a la luz de la historia de la salvación, de todos los misterios cristianos. Está dividida en dos libros: *opus conditionis et opus restaurationis.* El primero trata todos los misterios anteriores a la venida de Cristo; el libro segundo desarrolla los misterios de la nueva ley. En el primero se estudia la la creación (el hexamerón bíblico o relato de los seis días); Dios como causa de la creación y el conocimiento de los atributos divinos; la esencia de Dios (Dios uno y trino); la voluntad divina y todo cuanto Dios ha dispuesto (el orden de la creación y la ley); la creación de los ángeles y su caída; el hombre, su estado original y su caída; la reparación del pecado dispuesta por Dios; la institución de los sacramentos; la fe; la ley natural; y finalmente la ley escrita. En el libro segundo trata fundamentalmente de Cristo y de su Iglesia; y al estudiar la Iglesia analiza detenidamente cada uno de los siete sacramentos, junto con las principales disposiciones litúrgicas. Finalmente, el tema de los novísimos.

Esta obra es una magnífica *summa,* quizá la más perfecta de las primeras. Todos los misterios han sido incorporados orgánicamente en una síntesis superadora, que da razón de todos ellos en el conjunto de la historia de la salvación. Al comienzo, la historia de la creación; después, la historia del hombre, creado en gracia y después pecador; en medio de la historia, la encarnación del Verbo; en la etapa de la Iglesia *in terris,* los sacramentos y la gracia merecida por Cristo. A pesar de algunas repeticiones, es preciso reconocer la magnificencia de su síntesis. Hugo demostró, con este tratado, que tenía una comprensión de la teología de una madurez extraordinaria, sor-

[20] Hugo de San Víctor nació poco antes del año 1110 y murió en olor de santidad en el año 1141. Era de origen sajón y de familia noble. Ingresó en San Víctor a los dieciocho años, entre 1115 y 1118. Parece que fue encargado de los estudios teológicos en el monasterio en el año 1133 y posteriormente, aunque no con seguridad, se piensa que fue elegido prior de la abadía. Ha habido una gran discusión sobre la autenticidad de las obras de Hugo. SICARD, P., *Hugues de Saint-Victor et son école* (Turnhout 1991).

prendente para la época. Con razón Tomás de Cantimpré lo llamó «segundo Agustín». También Tomás de Aquino tuvo mucho aprecio por la síntesis hugoniana, citándola como autoridad en varias ocasiones.

Hugo expone correctamente la doctrina cristológica, rebatiendo la cuestión del nihilismo cristológico. «El mismo es hombre y Dios. ¿Qué es el hombre? Si preguntas por la naturaleza: cuerpo y alma. [...] Si buscas la persona, es Dios» [21]. El cuerpo y el alma están unidos, de modo que cuando Cristo muere en la cruz, el alma se separa del cuerpo: «recessit anima, et mortua est caro» [22].

También resulta muy interesante su eclesiología. «La Iglesia santa es el cuerpo de Cristo, vivificada, unida en una fe y santificada por el Espíritu, que es uno» [23]. Esta Iglesia, que es la multitud de los fieles, o sea, la universalidad de los cristianos, está constituida por dos órdenes, los laicos y los clérigos, que constituyen como los dos lados del cuerpo. A los fieles laicos cristianos les ha sido concedido poseer las cosas terrenas; a los clérigos, ocuparse de las cosas espirituales [24].

Esta obra ha tenido, además, una gran influencia en la elaboración teológica posterior, porque en ella Hugo pone las bases para una sacramentología correcta que sería desarrollada por Pedro Lombardo y por los teólogos académicos del siglo XIII. Es preciso reconocer que, después de las intuiciones de San Agustín, definiendo la noción de sacramento como signo constituido por cosas y palabras, la noción de sacramento se había difuminado a partir de las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla, para quien sacramento derivaría de «cosa sagrada». Así entendido, sería sacramento cualquier realidad que significase de una forma u otra misterios sagrados. Por eso el alto medievo llegó a establecer listas de sacramentos, que en algunos casos llegaron a la veintena, incluyendo en tales relaciones, además de los siete sacramentos instituidos por Cristo, otros muchos ritos sagrados, como la consagración de los abades, la profesión de las monjas, la dedicación de las iglesias, la ceremonia de la imposición de las cenizas en la cuaresma, los ritos de unción de los emperadores, etc. Hugo de San Víctor recuperó la noción agustiniana de sacramento como signo: «sacramentum est sacrae rei signum»; y estableció lo siguiente: que el sacramento es un elemento corporal, perceptible por los sentidos, que representa por semejanza, significa por institución y por santificación recibida contiene la gracia espiri-

[21] *De sacramentis christianae fidei,* lib. II, pars. I, cap. 9 (*ML* 176, 394D).

[22] Ib., cap. 11 (*ML* 176, 401B). «Separatio animae mors carnis fuit. Sola caro mortua est, a qua anima separata est» (ib.).

[23] Ib., lib. II, pars. I, cap. 2 (*ML* 176, 416C).

[24] Ib., cap. 3 (*ML* 176, 417D).

tual e invisible [25]. Es preciso destacar que, al hablar del signo sacramental como continente de la gracia, estableció una noción quizá excesivamente material del sacramento; pero, a pesar de ello, abrió las puertas de la teología al tema de la causalidad sacramental que sería posteriormente desarrollado. También distinguió entre sacramentos mayores y sacramentos menores, y de esta forma separó los siete sacramentos en sentido estricto, instituidos por Cristo, de aquellos instituidos por la Iglesia y que no son sacramentos en sentido estricto, sino sólo sacramentales.

Asimismo, en esta obra *De sacramentis,* Hugo de San Víctor ofrece un amplio tratado acerca de la Sagrada Escritura: qué es la Escritura y en qué se diferencia de los escritos de los Padres; qué es la inspiración, quiénes son los hagiógrafos y cuáles los libros inspirados o canónicos; los tres géneros literarios (histórico, alegórico y tropológico); las propiedades de la Escritura, especialmente la inerrancia; las reglas de una sana exégesis; etc. Sobre este tema volvió repetidamente, por ejemplo en el libro cuarto de su *De eruditione didascalica* y en su *De scripturis et scriptoribus sacris.*

Poco después de la muerte de Hugo, un autor anónimo, que algunos han identificado con **Odón de Lucca,** que fue obispo de esta ciudad italiana entre 1138-1146, escribió una extraordinaria síntesis teológica, que se conoce con el nombre de *Summa Sententiarum* [26]. Es preciso reconocer que la influencia de Hugo es patente, y por ello ha sido adscrita generalmente al círculo victorino. Pero, como Ghellinck ha destacado, el estilo breve e incisivo la emparentan también con el círculo abelardiano y laoniano. En todo caso, la sistemática de la *Summa* difiere del *De sacramentis christianae fidei.* Está, además, inconclusa, faltándole los tratados acerca del matrimonio, el orden sacerdotal y los novísimos, que fueron añadidos con posterioridad a muchos manuscritos por otros autores medievales [27]. La medievalística se inclina también por fecharla con anterioridad a la gran síntesis de Pedro Lombardo, de la que hablaremos seguidamente.

La *Summa Sententiarum* abandona la sistematización *more historico.* Está dividida en siete tratados: el primero, dedicado a la Santí-

[25] «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam» (ib., lib. I, pars IX, cap. 2 [*ML* 176, 317D]).

[26] En *ML* 176, 41-174, incluida entre las obras de Hugo. Sobre la autoria de este tratado, ver el estado en la cuestión en: GASTALDELLI, F., «La "Summa Sententiarum" de Otone da Lucca. Conclusione di un dibattito secolare», en *Salesianum* 42 (1980), 537-546.

[27] Cf. GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode* (Freiburg im Br. 1911), II, 290-309; y DE GHELLINCK, J., *Le mouvement théologique du XXe siècle,* reprint (Bruxelles 1969), 193-203.

sima Trinidad y a la Encarnación; el segundo, a la creación considerada en general y a los ángeles; el tercero, a la creación en particular (el hexamerón) y a la creación del hombre y a su caída; el cuarto, a los sacramentos y al decálogo mosaico; el quinto, al bautismo; el sexto, a la confirmación, penitencia, eucaristía y extrema unción o unción de enfermos; el séptimo, al matrimonio. Falta, en la edición de Migne, el tratado relativo a los novísimos.

Otro gran teólogo de San Víctor, quizá el que cierra el momento de esplendor de esta escuela, fue **Ricardo de San Víctor** († 1173) [28]. Ha pasado a la historia por tres grandes tratados. El primero sobre la Santísima Trinidad, titulado *De Trinitate* [29], dividido en seis libros, que constituye como el paso intermedio entre el armonioso *De Trinitate* de San Agustín, y la síntesis que elaborará posteriormente Santo Tomás de Aquino en la segunda mitad del siglo XIII. Para conocer, pues, la evolución técnica del tratado «de Trinitate» clásico, conviene tener en cuenta estos tres eslabones.

La estructura de esta obra es muy curiosa. Se abre con un prólogo que sienta las bases gnoseológicas y metodológicas. Se compara el ascenso de la mente hasta el conocimiento de los misterios sublimes de la divinidad a la Ascensión de Jesucristo. Pero con una diferencia: Cristo ascendió corporalmente y nosotros ascendemos espiritualmente. Tal ascenso espiritual o intelectual tiene tres grados: el intelecto se mueve en una primera región, que es la región de la inmortalidad, o sea, del espíritu humano; después asciende a la segunda región, que es el orden de la incorruptibilidad, correspondiente a los espíritus angélicos; finalmente llega al tercer grado, el de la eternidad, propio del espíritu divino. Es en este punto donde formula una máxima que conviene retener: «No nos conformemos con la noticia de las cosas eternas que tenemos por la fe, sino que aprehendamos también la noticia que tenemos por la inteligencia, si acaso todavía no hemos alcanzado la noticia experiencial». Ricardo considera que la fe se complementa con el conocimiento experimental o místico y con el intelectual o de la razón raciocinante. Por ello, cuando parezca que la fe nos ofrece misterios que se presentan como contrarios a la razón, procuremos profundizar más en los argumentos racionales, y comprobaremos que la razón nunca se opone a la fe (I, cap. 1). Después, el libro primero constituye como una justificación del resto de la obra, animando al lector a que busque razones de su fe. Seguidamente desarrolla —en el resto del libro primero y en

[28] No se sabe con exactitud el año de su nacimiento; sólo se conoce que en 1159 era subprior de la abadía, y que murió en el año 1173.

[29] Edición en *ML* 196, 887-992.

el segundo— los misterios divinos relativos a la esencia divina. Los cuatro libros restantes son una exposición del misterio trinitario.

También es muy importante Ricardo de San Víctor por su teología espiritual. Escribió dos obras de gran transcendencia: *Benjamin Minor* y *Benjamin Major* [30]. Este último dividido en cinco libros. Asimismo nos ha dejado un *Comentario al Cantar de los Cantares* [31]. Ricardo estableció sistemáticamente los grandes principios de la espiritualidad victorina. El proceso de ascenso contemplativo hacia Dios se divide en seis fases. Las tres primeras consisten en descubrir a Dios a partir de las criaturas inferiores, leyendo en el libro de la creación, y viendo allí la mano divina. La cuarta etapa de la contemplación pretende descubrir a Dios en el alma, viendo que ésta es imagen de Dios. Las dos etapas finales buscan encontrar la verdad en sí misma, es decir, ver a Dios directamente. Para caracterizar la contemplación no basta con tomar en cuenta qué es lo que se contempla, es preciso además considerar la naturaleza misma del conocimiento que tiene lugar, es decir, cómo se produce tal conocimiento. Para ello Ricardo distingue tres tipos de contemplación. Una primera es la contemplación humana, en la cual la mente, por sus propias fuerzas, concentra su atención sobre el objeto que estudia. Una segunda forma es divino-humana, por la cual Dios ayuda al hombre por medio de su gracia, de modo que éste puede profundizar más en las cosas que contempla. Y finalmente, el tercer grado, estrictamente divino, consiste en una gracia poderosa que embarga la actividad del espíritu humano y lo eleva al exceso de la mente. Este *excesus mentis* es la contemplación en sentido propio.

Los Victorinos distinguieron, pues, entre la contemplación estrictamente intelectual y la contemplación sobrenatural, que es el núcleo de la oración mística. Sin embargo, por su planteamiento excesivamente intelectual, reivindicativo de las posibilidades de la razón en la aclaración de los misterios divinos, pudieron incurrir, al menos en la expresión, en algunos excesos intelectualistas, que no tuvieron demasiada trascendencia de momento, y que sólo más tarde se manifestaron en los círculos neoplatonizantes renanos.

VI. LAS PRIMERAS «SUMMAE» DEL SIGLO XII

En la escuela de San Víctor habían comenzado, como ya hemos señalado, algunos esfuerzos por sistematizar los conocimientos teológicos. El primero de ellos, y el más importante, fue el de Hugo de San Víctor en su famosa *De sacramentis christianae fidei.* Esta obra,

[30] En *ML* 196, 1-64 y 63-202.

[31] En *ML* 196, 405-524.

como ya se ha indicado, se divide en dos grandes partes, según el criterio *opus creationis et opus redemptionis.* Posteriormente, un discípulo anónimo de Hugo, quizá Odón de Lucca, dejó escrita una *Summa Sententiarum,* cuya estructura tiene carácter lineal y abandona el carácter bipolar que había sido característica de su maestro Hugo.

Por esos mismos años, asistimos a una importante sistematización del derecho canónico, a cargo de **Graciano** de Chiusi o de Orvieto, que fue monje camaldulense —aunque esta adscripción tradicional es dudosa—. Había comenzado su trabajo hacia 1130 y lo concluyó hacia 1140 [32]. Enseñó teología práctica externa en Bolonia durante muchos años. Su compilación se titula *Concordia discordantium canonum,* posteriormente conocida como el *Decretum* [33]; obra importantísima para el derecho canónico, que tiene también interés para la historia de la teología, puesto que el *Decreto* ha dado origen a muchas tradiciones teológicas y ha conservado, además, innumerables sentencias patrísticas. Se divide en tres partes. La primera consta de cien distinciones (las treinta primeras son la teoría de las normas canónicas). La segunda parte, de treinta y seis causas (procesos judiciales y asuntos matrimoniales y penitenciales), algunas muy extensas, divididas a su vez en cuestiones. Finalmente, la tercera parte consta de cinco largas distinciones sobre temas sacramentales.

Contemporáneamente a Graciano, y mientras en San Víctor se preparan las primeras grandes Sumas, **Pedro Lombardo** (ca.1095-1160) impartía sus lecciones de teología en París, según un esquema distinto [34]. Aunaba la tradición metodológica boloñesa con la siste-

[32] Sobre Graciano, cf. KUTTNER, ST., «Gratien», en *DHGE,* t.XXI, 1235-1239. Sobre su influencia posterior, cf. STICKLER, A. M., *Historia Iuris Canonici. Historia Fontium* (Torino 1959), 200-229, y la sintética exposición de ERDÖ, P., *Introducción a la historia de la ciencia canónica,* trad. cast. de M. D. Alonso y S. Dubrowsky (Buenos Aires 1993), 67-95.

[33] Edición crítica: FRIEDBERG, E. (ed.), *Decretum Magistri Gratiani,* en *Corpus Iuris canonici* (Leipzig 1879) (reimpresión 1959), I.

[34] De origen italiano (nació cerca de Novara). Había estudiado en Lucca (quizá junto a Odón, probable autor de la *Summa Sententiarum),* Bolonia, donde parece que coincidió con San Bernardo en uno de los tres viajes de éste a Roma. El abad de Claraval le convenció para que se trasladase a Reims y a París, donde florecía en aquel momento la ciencia teológica. Allí comenzó sus estudios teológicos, primero bajo la influencia del círculo laoniano (copió y amplió la *Glossa ordinaria)* y luego en San Víctor. Posteriormente se estableció como maestro independiente en la escuela catedralicia de París. Hacia 1142, en efecto, comenzaba a ser conocido su importante comentario al *corpus* paulino. Al mismo tiempo preparaba la obra cumbre de su docencia teológica: los *Sententiae libri quatuor,* que no terminó hasta el final de su actividad académica, es decir, en 1157. En este año debió de recibir la ordenación sacerdotal. En 1159 fue consagrado obispo de París. Edición crítica: PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae* (Quaracchi 1971-1981), en cuatro volúmenes; con

mática victorina, descubriendo una forma original de ordenar los conocimientos teológicos acerca de los misterios divinos. La influencia de Laon es también apreciable.

La raíz de su método se halla en el *De doctrina christiana* de San Agustín. El Hiponense había dividido todo cuanto existe en dos grandes grupos. Por una parte, las cosas, y por otra, los signos: *de rebus et de signis.* Las cosas *(res)* se dividen a su vez en dos grandes bloques: las cosas que son para disfrutar o para gustar *(res quibus fruendum est),* y las cosas que son para usar *(res quibus utendum est).* Lo que sólo es para gozar, usando el término *res,* en sentido muy amplio, es Dios en su unidad y trinidad. Sólo para usar es la obra de la creación. Hay cosas (seres) que son para usar, puesto que tienen carácter instrumental, y también para gozar de ellos: este sería el hombre-Dios, es decir, Cristo, el Encarnado. Pedro Lombardo estima que también hay que prestar atención a los signos. Los signos serían los sacramentos. De esta forma aparece la sistematización de todos los conocimientos teológicos, en cuatro grandes libros. El primer libro, aquello que debe ser sólo gozado, es decir, Dios. El segundo libro, aquello de lo cual se debe usar, o sea, la obra de la creación y, dentro de la obra de la creación, la antropología, con el tratado sobre la gracia, el pecado original y el pecado actual. El libro tercero recoge la cristología y soteriología, es decir, lo que debe ser usado y gozado. Por último, el libro cuarto, sobre los signos, es la sacramentología, con su apéndice último sobre los novísimos o postrimerías del hombre. Esta sería la sistemática de *Los cuatro libros de las Sentencias.*

Resulta difícil precisar cuándo redactó Pedro Lombardo esta obra, porque los cuatro libros son producto de sus enseñanzas en París y, como todo buen profesor, mejoró continuamente su libro añadiéndole nuevas consideraciones. Se conocen fundamentalmente dos redacciones: una más antigua y otra más moderna. En todo caso fue empezada en la década de 1140, que es cuando comenzó su docencia, con un último retoque de 1157. En la redacción definitiva se cita el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno, traducido al latín después de 1146 por Burgundio de Pisa, y conocido por Lombardo durante su viaje a Roma, hacia 1151-1152.

La obra de Pedro Lombardo tuvo un éxito espectacular. Aunque ya se le conocen algunas glosas de la segunda mitad del siglo XII, la proliferación de comentarios comenzó en el siglo siguiente, cuando fue introducida como libro de texto por las Ordenes mendicantes en la Universidad de París. El currículum parisino, que sirvió de modelo a las Facultades de Teología de todo el orbe, se dividía en cuatro

ne unos *Prolegomena* particularmente interesantes. Cf. BRADY, I., «Pierre Lombard», en *DSp* t.XII, 1607.

cursos. En cada uno de los cursos el bachiller sentenciario «leía» cursoriamente —es decir, explicaba someramente, con rápidas glosas— uno de los libros de las *Sentencias.* En algunos casos las glosas no fueron tan rápidas, sino muy profundas, dando lugar a excelentes desarrollos especulativos, como los comentarios de San Buenaventura, Santo Tomás, el Beato Juan Duns Escoto y, ya más tardíos, los comentarios de Guillermo de Ockham y de Gabriel Biel, por citar sólo los que han tenido un mayor influjo.

Las *Sentencias* constituyen una «summa» un tanto abigarrada y compleja, en que Lombardo ha recogido con habilidad la mayoría de los pareceres teológicos de la época, con muy pocos pronunciamientos personales sobre las opiniones sistematizadas. Por ello, resulta complicado advertir cuándo habla por sí mismo y cuándo es portavoz o vocero de otras opiniones. Pueden, no obstante, detectarse algunas opiniones propias y a ellas vamos a referirnos.

Lombardo no distingue entre el Espíritu Santo y la caridad. «Charitas Spiritus Sanctus est, qui operatur in singulis prout vult» [35], la caridad es el Espíritu Santo, que obra como quiere en cada uno. En efecto, por la caridad, Dios nos ama y nos hace amadores. Y, además, el Espíritu Santo es la caridad del Padre y del Hijo, por la cual se aman mutuamente y nos aman. De las premisas anteriores se concluye la tesis que el Espíritu Santo es la caridad misma. Hasta aquí Lombardo. Aunque es evidente que Dios nos ama y que El nos concede poder amarle, es preciso distinguir —y en esto residiría nuestra crítica— entre el amor eterno que Dios nos tiene, que es irrevocable, y el efecto creado en nosotros, que es revocable por nuestra parte, en virtud de nuestra libertad.

En el cuarto libro de las *Sentencias,* basándose en la definición de Hugo de San Víctor, según la cual el sacramento es signo sensible de cosa sagrada instituido por Cristo que contiene la gracia, introduce la noción de causalidad; y, en lugar de recordar que los sacramentos de la nueva ley contienen la gracia, afirma —siguiendo a San Agustín— que dan la gracia causándola, aunque no entra en distingos especiales sobre qué tipo de causalidad es la propia de los sacramentos [36].

Asimismo, como antes en Hugo de San Víctor, ofrece una relación completa y sistemática de cada uno de los siete sacramentos de la nueva ley, incluido el matrimonio, con la importante precisión, con respecto al matrimonio, de considerarlo instituido antes del pecado y, por tanto, no para el remedio de la concupiscencia, sino «ad sacramentum et ad officium» [37]. Algunos tratadistas anteriores ha-

[35] *I Sent.,* dist. 18, n.18.
[36] Cf. *IV Sent.,* dist. I, n.2 y 5.
[37] Ib., n.3.

bían omitido el matrimonio entre los sacramentos de la nueva ley por considerar que es de institución divina, pero de carácter natural; Cristo se habría limitado a reconocer y a dar alguna virtualidad sobrenatural al contrato marital previamente existente. Para Pedro Lombardo, en cambio, el matrimonio sería un sacramento, en algún sentido, desde los orígenes [38]. Así pues, el matrimonio ha tenido una doble institución: antes del pecado, como oficio u obligación de la naturaleza, de modo que el acto marital era meritorio; después del pecado, como remedio, de tal forma que el acto marital sería malo si no fuese por el bien de la prole [39]. Su visión, quizá un tanto peyorativa, del matrimonio y de la unión marital habría de lastrar seriamente las tradiciones teológicas posteriores.

Pedro Lombardo fue también un importante exegeta. Algunos le atribuyen haber culminado la *Glossa ordinaria,* que rodaba, con progresivas mejoras desde los comienzos del siglo XII, en los círculos de Laon. En todo caso, conviene señalar que trabajó, durante toda su vida, en un comentario muy rico al *Corpus paulinum,* terminado quizá con anterioridad a los últimos retoques introducidos en los *Cuatro libros de las Sentencias.*

La actividad académica de Pedro Lombardo terminó con su elevación al episcopado de París, que pudo ejercer sólo durante un año, muriendo en 1160. Después, la vida teológica parisina siguió más o menos por los derroteros que había fijado este extraordinario maestro. En 1200 quedó constituida la Universidad de París, cuando Felipe Augusto, rey de Francia, otorgó algunos privilegios a la comunidad de maestros y discípulos que se agrupaban en la ciudad. Finalmente la Santa Sede reconocería esta institución, concediéndole estatutos en 1215, por medio de su legado Roberto Courçon. De esta forma, la Universidad de París quedó plenamente establecida, con dos Facultades: de Teología y de Artes. La primera tenía el monopolio de conferir la condición de *magister in sacra pagina,* el título de mayor rango entre los teólogos, que habilitaba para enseñar en cualquier otra Universidad. En la segunda, también muy bien dotada, se estudiaban las siete artes liberales que tenían carácter propedéutico para acceder posteriormente a la Facultad de Teología.

[38] Aunque esta doctrina es correcta, dará lugar, con el tiempo, a algunas discusiones acerca de la supuesta diferencia entre el matrimonio natural y el matrimonio sacramento. Discusiones que llegarán hasta el mismo Concilio de Trento, siendo Melchor Cano uno de los autores que más intervendrán en el debate, hasta que finalmente el Concilio de Trento aclare que en el matrimonio sobrenatural, es decir, el matrimonio como sacramento, su esencia es el mismo contrato, es decir, que no se pueden separar, entre bautizados, matrimonio natural y matrimonio sobrenatural o sacramento. Los bautizados, o se han casado sacramentalmente o no están casados.

[39] Cf. *IV Sent.*, dist. 26, n.2.

CAPÍTULO III

LA PLENITUD DE LA TEOLOGIA ESCOLASTICA

A) *La teología de la primera generación*

I. LA RECEPCION DE ARISTOTELES EN LA UNIVERSIDAD DE PARIS

Las traducciones de Boecio († 524) pusieron a disposición de la cristiandad occidental buena parte del *Organon* aristotélico. Este *corpus* pasó a denominarse *logica vetus* cuando a mediados del siglo XII comenzaron a conocerse otros escritos aristotélicos que constituyeron la *logica nova.* Con esta segunda irrupción de los escritos lógicos del Estagirita se difundieron también la *Física,* los tratados *Sobre la generación, Sobre el cielo, Sobre los meteoros, Sobre el alma,* los primeros cuatro libros de la *Metafísica* y los tres primeros libros de la *Etica a Nicómaco.* Con estas obras aristotélicas fueron conocidas además las grandes paráfrasis de Avicena, el *Liber de causis* —extracto de las *Instituciones teológicas* de Proclo— y la *Fons vitae* de Avicebrón. La tercera recepción de Aristóteles completó la biblioteca del Estagirita, y dio a luz los grandes comentarios de Averroes. En la difusión de Averroes jugó un papel primordial Miguel Escoto, primero en Toledo y, después de 1227, en Nápoles, al amparo de los emperadores Hohenstaufen. El *corpus* casi completo de Averroes latino estaba ultimado hacia 1243.

La traducción directa y sistemática griego-latín se haría esperar todavía algunos años, y sería obra del dominico Guillermo de Moerbeke, a partir de 1260, aunque ya en 1240 Roberto Grosseteste había vertido directamente al latín la *Etica nicomaquea.*

La irrupción de Aristóteles en París de la mano de las paráfrasis de Avicena y posteriormente con los comentarios de Averroes produjo un gran impacto en el ambiente universitario. Esto previno a las autoridades eclesiásticas [1]. Hasta entonces la especulación teológica había estado inspirada por el platonismo o el neoplatonismo. El medievo había conseguido una síntesis armónica de los saberes filosóficos antiguos con la Revelación. La herramienta propedéutica había sido la *Lógica* de Aristóteles, conocida con el nombre de lógica *ve-*

[1] Cf. GRABMANN, M., *I divieti di Aristotele sotto Inocenzo III e Gregorio IX* («Miscellanea Historiae Pontificiae», V) (Roma 1941).

ms. Por consiguiente, la invasión de otras obras filosóficas provocó, como ya se ha dicho, una gran inquietud.

La primera intervención magisterial, alertando sobre el uso indiscriminado del legado aristotélico, más o menos contaminado por la filosofía árabe, data del 1210, cuando un sínodo parisino prohibió la lectura *(lectio)* de los libros peripatéticos de filosofía natural y sus comentarios (probablemente los comentarios árabes), bajo pena de excomunión [2]. La segunda prohibición data de 1215 y se recoge en los estatutos de la Universidad de París, dados por Roberto de Courçon: «y no se lean [no se expliquen] los libros de Aristóteles de *Metafísica* y de *Filosofía Natural,* ni las *Summae* del mismo [probable referencia a las paráfrasis de Avicena], ni tampoco las doctrinas del maestro David de Dinant, ni las del hereje Amalrico, ni las del hispano Mauricio» [3]. Esta prohibición era expresa para los maestros de artes. A los teólogos, en cambio, no les estaba vetada la lectura de Aristóteles.

La carta *Parens scientiarum Parisius,* del papa Gregorio IX (13 de abril de 1231), que puso fin a la larga huelga de estudiantes y profesores comenzada en 1229, retomó la prohibición de Aristóteles en los mismos términos que los documentos anteriores, pero con la siguiente importante salvedad: «No se empleen en París [los libros de Aristóteles] hasta que hayan sido examinados y expurgados de toda sospecha de error» [4]. Pocos días después de esta carta, el papa Gregorio IX designó una comisión de tres miembros para llevar a cabo la expurgación de la obra aristotélica. La comisión, compuesta por Guillermo de Auxerre, Simón de Alteis y Esteban de Provins, no llevó a cabo su cometido por la pronta muerte de Guillermo de Auxerre, en noviembre de 1231 [5]. El interdicto de Aristóteles en la Facultad de Artes continuó vigente todavía muchos años, por la firme actitud anti-aristotélica de Guillermo de Alvernia, otro destacado teólogo que llegó a ser obispo de París desde 1228; y no comenzó a liberalizarse hasta la muerte de éste, acaecida en 1247.

El recelo de la autoridad eclesiástica frente al pensamiento aristotélico estaba justificado. Se sospechaba que el legado peripatético estuviese contaminado por los comentarios de la filosofía árabe, y que, por consiguiente, no fuese compatible con la Revelación cristia-

[2] Cf. *CUP* I, n.11.

[3] Amalrico de Bene y David de Dinant habían sostenido, a comienzos del siglo XIII, doctrinas panteístas de carácter materialista. Se ignora todavía la identidad del hispano Mauricio. Quizá se trate de un error de los copistas, que podrían haber confundido «el moro hispano [es decir: Averroes]» por el «hispano Mauricio». Cf. el texto de los estatutos en *CUP* I, n.20.

[4] Cf. *CUP* I, n.79.

[5] Cf. *CUP* I, n.87.

na. Que las sospechas del magisterio tenían algún fundamento, quedó claro años después, hacia 1268, cuando estalló la gran crisis causada por el aristotelismo heterodoxo (por otros, denominado averroísmo aristotélico), provocando dos enérgicas intervenciones del obispo de París, en 1270 y 1277, de las cuales trataremos más abajo, en el epígrafe 7 del presente capítulo. Estos acontecimientos, en definitiva, nos permiten situar en su contexto histórico las posiciones filosófico-teológicas de los maestros parisinos. Es más, la diferente actitud de Alberto Magno, Alejandro de Hales, Buenaventura y Tomás de Aquino, con relación al Estagirita y a la síntesis aristotélica, más o menos contaminada o influida por la filosofía árabe, determinaría en los cuatro casos el estilo teológico e incluso las respectivas conclusiones teológicas.

Hubo asimismo en esos años otro acontecimiento doctrinal que debe tomarse en consideración: el IV Concilio Lateranense (1215). Este concilio ecuménico abordó decididamente, en su decreto *Firmiter*, el tema de la herejía albigense, tan extendida por el *midi* francés, y que había dado pie a terribles guerras, en que se habían enfrentado los condes de Toulouse, los monarcas aragoneses y los reyes de Francia. Los albigenses habían asumido las principales tesis del maniqueísmo. La respuesta católica, por tanto, debía confirmar que el mundo no se ha originado de dos principios coeternos, uno bueno y otro malo, sino que ha sido creado de la nada por Dios; que no son malos ni la materia, ni el cuerpo, ni el matrimonio, ni el comer; y que los demonios habían sido creados buenos, aunque se malignizaron por sí mismos, usando mal de su soberana libertad [6]. Como veremos, la polémica doctrinal resuelta en el IV Lateranense influyó en las construcciones teológicas de la primera generación parisina. En todo caso, la *Summa de bono* de Felipe el Canciller expresa bien a las claras tales influencias [7].

[6] Cf. COeD $230^{10\text{-}15}$.

[7] Cf. HERVÁS, M.ª DEL M., *El bien según Felipe el Canciller (1165/85-1236)*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra (Pamplona 1994), *pro manuscripto*. Al cabo de los años, también Tomás de Aquino se ocupó de comentar el decreto *Firmiter*, después incorporado por Gregorio IX a las *Decretales*. El comentario aquiniano es de fecha incierta, probablemente del *soggiorno* italiano en la provincia romana (1260-1268). Edición crítica en la Leonina, vol.40. Cf. WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. cast. (Pamplona 1994), 447.

II. LA PRIMERA GENERACION

1. Los maestros seculares de París

Los estatutos concedidos por la Santa Sede a la Universidad de París en 1215 supusieron el comienzo de la actividad académica regular de la Facultad de Teología, en la que destacaron tres maestros seculares [8]. El primero de ellos, **Guillermo de Auxerre** (1144/49-1231), fue autor de una célebre *Summa aurea* [9], escrita entre 1216 (porque supone los decretos del IV Concilio de Letrán) y 1229 (puesto que fue utilizada pór el primer maestro dominico, Rolando de Cremona, en ese año). Guillermo pudo contemplar el desarrollo de la Universidad hasta la gran huelga de 1229-1231, durante la cual falleció. Su manual es una notable «suma» medieval, posterior e independiente de las *Sentencias* de Pedro Lombardo [10]. Fue tenida co-

[8] Cf. el excelente estado bibliográfico preparado por HÖDL, L., «Die weltgeistlichen Lehrmeister in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts», en *Contemporary philosophy. A new Surwey* (The Netherlands 1990), VI/1, 159-175.

[9] Cf. RIBAILLIER, J., «Guillaume d'Auxerre», en *DSp* 6 (1967) 1195. Edición crítica de Jean Ribaillier, Spicilegium Bonaventurianum XVI-XX (Roma-Paris 1980-1987), 7 vols. (el vol. VII es una introducción general). Consta de cuatro libros: En el primero estudia la demostración de la existencia de Dios, incluyendo la prueba de San Anselmo, la trinidad de Personas y algunas cuestiones referidas a la esencia divina (los nombres divinos y los atributos esenciales que prepararan el paso al segundo libro). El libro segundo está dividido en dos partes, de la siguiente manera: Dios como ejemplar de la creación, cómo «fluyen» las cosas de Dios, los ángeles y su destino sobrenatural, la creación del universo, el hombre y su historia, es decir, su caída y los pecados personales. El libro tercero: la Encarnación, la predestinación de Cristo, algunas cuestiones cristológicas (mérito de Cristo, virtudes de Cristo, etc.) y los misterios de la vida de Cristo, y las virtudes teologales y morales. El libro cuarto: los sacramentos y los novísimos. La gran novedad es el comienzo por la demostración de la existencia de Dios, y la incorporación del argumento anselmiano junto con las pruebas *a posteriori*. Cf. SARANYANA, J. I., «La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII (1220-1270)», en ZIEGENAUS, A., COURTH, FR. y SCHÄFER, PH. (eds.), *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburstag* (Aschaffenburg 1985), 612-627. También aparece un largo desarrollo de la teología moral y, en concreto, de las virtudes políticas (lib.III); y son de notar las consideraciones (lib.IV) acerca de la ley antigua y la ley nueva, estudiando los sacramentos en la antigua ley antes que los sacramentos de la nueva ley.

[10] Las *Sentencias* de Pedro Lombardo habían sido comentadas ya en alguna ocasión, a finales del siglo XII. Entre tales comentarios cabe destacar el que llevó a cabo Pedro de Poitiers (ca.1130-1205), titulado *Sententiarum libri quinque* (PL 211,791-1280). Se trata de una glosa a la obra lombardiana, con muchas ampliaciones temáticas. Quizá por ello el esquema resulta un tanto desordenado. El libro I trata de Dios uno y trino y acerca de algunos atributos divinos. El libro II, sobre los ángeles, el hexamerón, el hombre y su pecado. El III, acerca de las virtudes y los pecados. El IV, sobre las ceremonias rituales anteriores a Cristo y acerca de la Encarnación. El V, de los sacramentos y los novísimos. Pedro de Poitiers fue discípulo de Lombardo y maestro de Notre-Dame. Posteriormente pasó a ser canciller de la Universidad en sus primeros momentos.

mo libro de texto por los primeros dominicos de París y copiada posteriormente muchas veces; y fue tomada en cuenta por **Alejandro de Hales** (ca.1185-1245), que era secular en la época que estamos viendo, y que ingresó posteriormente en la Orden de los frailes menores (hacia 1236). Alejandro, en sus años de sacerdocio secular, preparó un importantísimo comentario a las *Sentencias* lombardianas, titulado *Glossa Sententiarum,* de fecha incierta (entre 1223-1227), pero en todo caso posterior a la *Summa aurea* de la que depende [11]. De la misma época —o sea, de antes de 1236— es una colección de *Quaestiones* disputadas [12] del Halense, mucho más elaborada que su *Glossa.* Alejandro, pues, además de ser el primer teólogo parisino que usó como libro de texto las *Sentencias* de Pedro Lombardo, fue también el creador del método universitario de las cuestiones disputadas.

Finalmente, el tercer gran maestro del período es **Felipe el Canciller** (ca.1170-1236). En 1218 fue nombrado canciller de la Universidad de París, cargo que ocupó hasta su muerte. Se vio envuelto en las huelgas estudiantiles de 1229 a 1231 y contribuyó, de acuerdo con el entonces obispo de París y también teólogo **Guillermo de Alvernia** (ca.1180-1249), a que los dominicos consiguieran su primera cátedra, en la persona de Ronaldo de Cremona. Felipe escribió una importante *Summa de bono* [13], contemporánea a la *Glossa* halense. La *Summa* es muy original, y además supuso un gran avance tanto en desarrollos dogmáticos como filosóficos. En la introducción, que consta de once cuestiones, Felipe estudia las relaciones entre las nociones de ente, bien y verdad, y cómo fluyen todas las cosas del bien supremo. Algunos estiman que esta parte de la *Summa de bono* constituye un pequeño tratado acerca de las propiedades trascendentales del ser, quizá el primero que se conoce. Después, el Canciller se plantea una sistematización completa de los artículos de la fe a partir de la noción de bien. Estudia, en primer lugar, el bien de la naturaleza en general (los ángeles, el hombre y el bien disminuido por la culpa); después el bien sin la gracia; e inmediatamente el bien de la gracia, o sea, la gracia en general, el bien de los ángeles y el bien del hombre (la gracia santificante, las virtudes teologales y morales, y los dones del Espíritu Santo).

Las *Summae* de Auxerre y de Felipe prepararon otra obra posterior del Halense, que Alejandro llevó a cabo al final de su vida, cuando ya era fraile, ayudado por dos de sus discípulos más distin-

[11] Edición en: *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi,* Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XII-XV (Quaracchi 1951-1957), 4 vols.

[12] Edición crítica: *Quaestiones Magistri Alexandri de Hales antequam esset frater,* Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XIX-XXI (Quaracchi 1960), 2 vols.

[13] Edición crítica de Niklaus Wicki (Berna 1985), 2 vols.

guidos, Juan de la Rochelle o de Rupella († 1245, el mismo año que Alejandro), y San Buenaventura. La obra de conjunto de estos tres autores franciscanos se conoce con el nombre de *Summa theologica* o *Summa halensis.*

2. Los inicios de la teología franciscana

Mientras tanto, en Oxford, una generación de maestros filósofos y teólogos llenaba la primera época. La figura más destacada de este período fue **Roberto Grosseteste** (ca.1170-1253). Enseñó en Oxford desde 1214 a 1229 y fue el primer responsable de los estudios en la naciente Universidad de la que fue probablemente su primer canciller y el gran educador de los franciscanos oxonienses [14]. En su teología, de corte agustiniano, predomina el tono bíblico y moral [15]. Desaprobaba la importancia creciente que se daba en las escuelas a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, no por la obra en sí misma, sino por el peligro que significaría para la teología el apartamiento pro-

[14] Nació antes de 1170 en Suffolk, en una familia de siervos de origen anglo-normando. Estudió Artes en Hereford con el obispo Guillermo de Vere. Cuando este murió en 1198, Grosseteste pasó a Oxford. Durante el *suspendium clericorum* (1209-1214) fue a París a estudiar Teología. Desde 1229 Grosseteste se ocupó de la formación de los frailes franciscanos en el ministerio de la predicación, a petición del provincial de la Orden. En 1235 fue consagrado obispo de Lincoln, donde murió en 1253. Se dedicó con energía al gobierno y la reforma de la diócesis sin abandonar nunca sus tareas intelectuales. Continuó sus estudios del griego, que había comenzado en 1232; dirigió un importante taller de traductores, escribió numerosas obras y, al final de su vida, comenzó a estudiar también el hebreo. Como obispo fue también el responsable de la construcción de la magnífica catedral de Lincoln. En 1245 participó en el Concilio de Lyon. Para un resumen de su vida, sus obras y su doctrina, cf. MARRONE, ST. P., «Robert Grosseteste», en *Dictionary of the Middle Ages* t.VI, 1-3, y más completos y recientes los trabajos de MCEVOY, J., *The Philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford 1986); ID., «Robert Grosseteste», en *DSp* t.XIII, 722-734; ID., «L'enseignement philosophique á Oxford», en VAN STEENBERGHEN, F., *La philosophie au XIII*e siécle, «Philosophes Médiévaux» 28 (Louvain-Paris 1991), 158-168. En esta segunda edición James McEvoy ha actualizado todas las páginas que se refieren a Grosseteste. Richard C. Dales y Edward B. King han editado recientemente obras teológicas de Grosseteste: el *De decem mandatis* y el *De cessatione legalium* [«Auctores Britannici Medii Aevi» (Oxford 1987 y 1986)]. James McEvoy prepara la edición del comentario a los Gálatas.

[15] Aunque se ha prestado más atención a su obra filósofica, hay algunos estudios sobre Grosseteste como teólogo: cf. MICHAUD-QUANTIN, P., «La notion de loi naturelle chez Robert Grosseteste», en *Actes du XIème. Congrés de Philosophie,* reprint (Neudeln-Liechestein 1970), XII, 166-170; UNGER, D. J., «Robert Grosseteste Bishop of Lincoln (1235-1253) on the Reasons for the Incarnation», en *Franciscan Studies* 16 (1956), 1-36; MCEVOY, J., «Philosophical Developments of the Microcosm and the Macrocosm in the Thirteenth Century», en WENIN, CHR. (ed.), *L'homme et son univers au moyen âge* (Louvain-la-Neuve 1986), I, 374-381, especialmente p.379; MCEVOY, J., «Robert Grosseteste on the Ten Commandments», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 58 (1991), 167-212.

gresivo de la Escritura. En una carta dirigida a los teólogos de Oxford recomendó la vuelta al estilo tradicional de París, poniendo la Biblia como texto base de todos los cursos. Además, su dominio creciente de la lengua griega, aprendida en su madurez, dio a su teología una marca distintiva. Grosseteste intentaba enriquecer la doctrina teológica de la Iglesia latina con préstamos de las fuentes griegas.

En 1236, **Alejandro de Hales** entraba en la Orden franciscana, conservando su cátedra en la Universidad de París y nombraba como ayudante al también franciscano Juan de la Rupella o de la Rochelle. Poco después entró también en la Orden mendicante otro alumno de Alejandro, de nombre Juan de Fidenza, apodado Buenaventura, que había nacido en Bagnorea (Italia). Este había llegado a París por razón de estudios, y tomó el hábito franciscano en 1243. De este modo, entre 1243 y 1245 se constituyó un equipo de trabajo, formado por el maestro Alejandro, por el bachiller y sucesor suyo en la cátedra Juan de la Rupella, y por el nuevo discípulo Juan de Fidenza. Los tres decidieron redactar una «summa» de gran envergadura. Tal *Summa,* que quedó inacabada por la muerte en el mismo año de 1245 de Alejandro y de Juan de la Rupella, fue continuada por Buenaventura, que a su vez la abandonó por otro tipo de trabajos; y fue retomada por Guillermo de Melitona, que tampoco logró completarla. Constituye, con todo, el esfuerzo más notable de la primera generación universitaria parisina, en su tránsito hacia la época dorada de la escolástica docentista.

La *Summa halensis* [16] recoge los principales logros de los escolásticos anteriores. De una parte, se inspira en la estructura de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, mejorándola notablemente; de otra, tiene en cuenta algunas aportaciones de la *Summa aurea,* de Guillermo de Auxerre, comenzando por el estudio de la esencia divina, para pasar posteriormente al estudio de Dios trino. También toma en consideración algunas de las aportaciones de Felipe el Canciller, especialmente al incorporar el estudio sistemático de la gracia santificante. Pero veamos ya cuál es la estructura de este extraordinario manual inacabado.

Está dividido en cuatro libros, precedidos por un tratado introductorio sobre la condición científica de la teología (clara influencia de Aristóteles) y el conocimiento de Dios en el estadio de los viadores. El primer libro está dedicado a Dios en sí mismo. Ante todo, la

[16] Edición crítica: *Summa theologica* (Quaracchi 1924-1979), 6 vols. (dos son de índices). Termina bruscamente en el lib.III, pars III, inquisitio secunda, tractatus secundus, al comenzar la exposición acerca de los artículos de nuestra fe, que son el objeto de la virtud teologal de la fe.

unidad de la naturaleza divina y los atributos esenciales entitativos y operativos; y después, la trinidad de Personas (las procesiones divinas, la distinción y número entre las personas y finalmente un tratado especial dedicado a cada una de las personas); por último, la confesión de la unidad y Trinidad (los nombres divinos esenciales, los nombres divinos personales y los nombres nocionales).

El libro segundo trata acerca de Dios creador. En la primera sección estudia la creación como obra de Dios, es decir, el tema de la causalidad divina, cuestión importante en polémica no sólo con la teología árabe, que no admitía la libertad divina y establecía la necesidad de la creación, sino también con la gnosis albigense. Inmediatamente después considera el modo común de ser de las criaturas. Allí ve en primer lugar las características de la creación, distinguiéndola del creador, y considera también los tres órdenes generales de las criaturas, a saber: los ángeles, el mundo corpóreo (comenzando por el hexamerón) y finalmente el hombre, el cual es analizado con todo detalle, tanto en su aspecto físico, es decir, el cuerpo, como desde el punto de vista del alma. La antropología termina con la presentación de la elevación al orden sobrenatural. La segunda sección de esta segundo libro está dedicada al mal introducido en el mundo por la criatura. En primer lugar, el mal en abstracto, es decir, el mal de culpa, en el cual se observa también una gran dependencia de Felipe el Canciller, y después, el mal en concreto o el pecado. Ante todo el pecado de los ángeles, después el pecado del primer hombre, o sea, el pecado original, para terminar con los demás pecados personales y su división.

El libro tercero presenta la encarnación del Verbo, los misterios de la vida de Cristo y las virtudes del Salvador. Seguidamente estudia cómo las criaturas vuelven al Creador con un análisis muy detenido de la ley (natural, mosaica y evangélica), la ayuda que el hombre recibe, es decir, la gracia (con especial acento en qué sea su esencia y los efectos que tiene), y las virtudes teologales. Al comienzo de la exposición de los artículos de la fe (que son el objeto de la virtud teologal de la fe), se interrumpe. Todo lo anterior ha sido redactado antes de 1245.

La continuación, que ya no es del primer equipo redactor, presenta los medios o canales por los que ordinariamente se recibe la gracia, es decir, los sacramentos. Se estudian en general y después cada uno de ellos: bautismo, confirmación, eucaristía, con un largo comentario sobre la liturgia de la Misa, el Pater Noster que ser recita en la Misa y la administración de la comunión; sigue la penitencia como virtud y como gracia y se habla de los distintos pecados, sobre todo de los veniales, y cómo se perdonan en el sacramento de la confesión. Al comienzo del tratado sobre las partes de la penitencia

(parte IV, cuestión 35) se interrumpió la continuación de Guillermo de Melitona.

La *Summa halensis* tiene una rara perfección, y es casi seguro que Tomás de Aquino la tuvo presente cuando preparó la *Summa theologiae*. No sólo la tomó en consideración en algunos temas, como al redactar sus tratados sobre Dios (por ejemplo, al demostrar su existencia y comenzar el *De Deo Trino* por las procesiones) y sobre la gracia, sino que también se inspiró en su estructura, puesto que la *Summa* aquiniana abandona el esquema lombardiano para seguir el halense. Esto se nota, especialmente, en la primera parte de la *Summa* tomasiana, que sigue la inspiración del maestro Alejandro al anteponer el *Deo uno* al *Deo trino*, y colocar, como consecuencia de los atributos divinos operativos, la creación en general antes que la creación particular. Sin embargo, hay una importante diferencia entre ambas *Summae*, pues Aquino antepone el estudio de la gracia y de las virtudes a la cristología, al contrario que Alejandro. Las dos estructuras tienen su fundamento y su lógica interna. Para el Halense, no se puede hablar de la gracia sin hablar antes de quien nos ha merecido la gracia, que es Cristo; en cambio, Santo Tomás, más atento quizás a las discusiones de la época, prefiere hablar de la gracia antes que de Cristo, porque la gracia era absolutamente necesaria en todos los casos para que el hombre pudiese gozar de la visión beatífica a la cual estaba predestinado, independientemente incluso del pecado; y porque, además, Dios podría haber establecido otros medios para otorgarle la gracia tanto antes del pecado como, sobre todo, después de éste. Uno de esos medios era la Encarnación del Verbo, pero la Encarnación no era absolutamente necesaria.

Finalmente, también debe destacarse la antropología de la *Summa halensis* [17].

III. SAN ALBERTO MAGNO

San Alberto Magno [18] fue uno de los personajes más interesantes del siglo XIII, y representó un papel relevante en el mundo universi-

[17] Cf. sobre este tema: LLUCH-BAIXAULI, M., «La relación hombre-naturaleza en la "Summa halensis"», en *Naturaleza y Gracia* 39 (1992), 231-246; e ID., «Le mariage dans la Summa halensis», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 60 (1993), 103-131.

[18] Nació en Lauingen (Suabia) junto al Danubio en fecha incierta, probablemente hacia el 1199. Entró en la Orden dominicana a los veinticuatro años. Fue enviado entonces a Colonia para realizar su noviciado. En 1228 había terminado el noviciado y ya había cursado cuatro años de teología. A partir de esa fecha, y durante doce años, recorrerá toda la provincia teutónica (casi toda la Europa central), como lector de Sagrada Teología en los conventos de la Orden. En 1245 alcanzó la condición de

tario de la época. Desde el punto de vista filosófico, manifestó siempre un gran entusiasmo por las obras de Aristóteles, que parafraseó con pasión durante toda su vida, especialmente en sus períodos parisino (1245-1248) y coloniense (1248-1254). Pero no solamente Aristóteles atrajo su atención, sino también el neoplatonismo de Dionisio Pseudo-Aeropagita.

Se le ha reprochado haber puesto las bases de la doctrina de la doble verdad. Es incontestable que él procuró mantenerse fiel, cuando filosofaba, al método filosófico, y cuando teologizaba, al método teológico. Lejos de su intención establecer una dicotomía entre ambas disciplinas, como si hubiera una verdad filosófica autónoma. Esto, evidentemente, caía fuera de sus aspiraciones. Con todo, su intento de hacer asequible Aristóteles a los latinos le produjo algunas incomprensiones, incluso dentro de la propia Orden. Reaccionó siempre con fortaleza contra sus contradictores, arguyendo que no se debe criticar a Aristóteles sin haberlo estudiado a fondo; y que la filosofía maneja su propio método, cuya autonomía debe respetarse. Es innegable su mérito por haber iniciado a Santo Tomás, en Colonia, en el conocimiento de Dionisio; no así, de haberlo introducido en el conocimiento de Aristóteles, pues Aquino ya lo conocía desde sus años mozos, cuando había estudiado artes en la Universidad de Nápoles.

Como maestro universitario, Alberto comentó fundamentalmente la Escritura, tanto en París como después en Colonia. Se conservan

maestro en París, donde estuvo hasta 1248. En 1248 volvió a Colonia para fundar el *studium generale* de la Orden, llevando consigo a Tomás de Aquino. En París había leído las *Sentencias* de Pedro Lombardo. De su magisterio coloniense, además de sus comentarios al Pseudo-Dionisio, nos ha quedado su gran comentario a la *Etica nicomaquea* de Aristóteles. Fue elegido provincial de la provincia teutónica en 1254 hasta 1257. Estuvo en la curia romana en 1256-57. De nuevo en Colonia, reanudó la docencia, pero fue consagrado obispo de Ratisbona en 1260 a pesar de sus protestas. Renunció definitivamente al episcopado en 1262. Después fue predicador de la cruzada en 1264, encargado por Urbano IV. Finalmente, a partir de 1267, pudo de nuevo dedicarse a la docencia, primero en Würzburg y por último en Colonia, donde murió. Entre sus obras sistemáticas destacan principalmente la *Summa Prior* redactada en París antes de 1246; el *Super quattuor libros Sententiarum*, empezado en París y terminado en Colonia en 1249; y la *Summa theologiae*, escrita a partir de 1270 y que ha quedado incompleta. Sus grandes paráfrasis aristotélicas deben situarse entre 1254 y 1269-71 y constituyen exactamente la mitad de su obra escrita. Para su biografía cf. *Albertus Magnus: Zum 700. Todestag*, Historisches Archiv der Stadt Köln (Colonia 1982). Existen dos ediciones completas de sus obras: la de Jammy (Lyon 1651), 21 vols.; y la edición de Auguste Borgnet, Vivès (Paris 1890-1899), 38 vols., que es fundamentalmente una reimpresión de la anterior. La edición crítica, *Alberti Magni Opera Omnia*, prevista en cuarenta tomos, varios de ellos en dos volúmenes, está en curso *(Editio Coloniensis)*, a cargo del Albertus-Magnus-Institut y dirigida por el Prof. Dr. Wihelm Kübel (Münster 1951ss.). Véase, como introducción general: CRAEMER-RUEGENBERG, I., *Alberto Magno*, trad. cast. (Barcelona 1985).

importantes glosas o paráfrasis suyas a los salmos, Jeremías, profeta Daniel y al Nuevo Testamento; por ejemplo, una importante explicación de los cuatro Evangelios y del Apocalipsis. Sin embargo, ha pasado a la historia, más que como teólogo bíblico, por sus obras sistemáticas mayores, como son: un gran comentario a las *Sentencias,* que es anterior a 1249; por una gran *Summa de creaturis,* que es también obra de juventud; y, sobre todo, por una *Summa theologiae,* acabada después de 1270. Son muy importantes también sus explanaciones, de corte más o menos platónico, del *corpus* dionisiano y, por supuesto, sus grandes paráfrasis a la filosofía aristotélica.

En filosofía está muy lejos de la síntesis de su discípulo Tomás. Quizá sea bueno recordar las principales concordancias y diferencias entre ambos, para no hacer de Alberto Magno una especie de tomista «avant la lettre», ni quitarle mérito ni originalidad a Aquino. Uno de los temas más importantes en que ambos discreparon fue la cuestión de la composición metafísica del ente finito. Para Alberto, el ser es algo distinto de la esencia, que sobrevive a la esencia como algo extrínseco a ella y de modo accidental. En cambio, para el Angélico, el *esse* es algo distinto de la esencia, que sobreviene a ella; y aunque está constituido a partir de los principios mismos esenciales, no pertenece a la esencia ni es accidental: es trascendental [19].

Si bien Alberto Magno fue más filósofo que teólogo, al menos de vocación y por interés personal; puso las bases para una adecuada presentación de las relaciones entre fe y razón, que después acogería Santo Tomás sin añadir prácticamente nada nuevo. También coincidieron ambos en su crítica a Averroes y en la condena del monopsiquismo del hispano-árabe. Parece que Alberto Magno combatió expresamente el monopsiquismo averroísta a comienzos de los años sesenta, en la corte pontificia, antes de que Tomás de Aquino lo hiciera en París, durante su segunda regencia en aquella Universidad (1269-1270).

B) *Los grandes maestros de la segunda generación*

IV. LA POLEMICA ANTIMENDICANTE [20]

A finales de marzo de 1229, los maestros de París amenazaron con una huelga de un mes si no se castigaba al oficial de policía que había ordenado una tremenda carga sobre los estudiantes, en la que

[19] Cf. el excelente estudio de WEISHEIPL, J. A., *Thomas d'Aquino and Albert his Teacher,* Pontifical Institut of Mediaeval Studies («Gilson Lecture», 2) (Toronto 1980).

[20] Cf. DUFEIL, M. M., *Saint Thomas et l'histoire* (Aix-en-Provence 1991), 443-687.

algunos habían encontrado la muerte y otros habían sido heridos. No habiendo conseguido su objetivo, en la segunda quincena de abril profesores y estudiantes abandonaron París con la intención de no regresar por lo menos en un lustro. La controversia [21] se calmó poco tiempo después, y en el primer semestre de 1231 la Universidad había vuelto a su vida normal. La disciplina se restauró por la bula *Parens scientiarum Parisius,* de 13 de abril de 1231, denominada, por ello, la carta magna de la Universidad de París. En ella se especificaban los derechos y deberes del canciller, del obispo y de la autoridad local; se confirmaban los anteriores privilegios de la Universidad y se dictaban disposiciones concretas para la disciplina y la vida académica.

Como consecuencia de la huelga, los dominicos, que habían llegado a París en 1217, alcanzaron dos cátedras de teología. **Rolando de Cremona** († 1259) fue creado catedrático para los franceses en 1229 y por un solo curso, siendo sucedido por **Hugo de San Caro.** Rolando había sido *sententiarius* con el maestro secular **Juan de San Gil** durante el curso 1228/29. Posteriormente, en 1230, también este maestro secular ingresó en la Orden dominicana, de modo que hubo dos dominicos catedráticos, y esta situación fue la que hallaron los demás maestros cuando interrumpieron su huelga en 1231. Juan de San Gil ocupó la cátedra de teología para extranjeros, que luego regentaría Santo Tomás de Aquino de 1256 a 1259 y de 1269 a 1272 [22].

Al principio la situación fue aceptada por todos como un hecho consumado, pero, al poco tiempo, dio lugar a un grave conflicto entre los viejos y los nuevos maestros. En la querella, de gran alcance eclesiológico, pudo influir la animadversión de los seculares hacia los mendicantes por el particular éxito de éstos en sus lecciones universitarias. Pero las verdaderas causas de las hostilidades fueron la lucha por el dominio de la Facultad de Teología y la incomprensión hacia los nuevos carismas. Esto explica que el ambiente se crispase más todavía cuando también los franciscanos se hicieron con una cátedra, al ingresar el maestro Alejandro de Hales, en 1236, en los frailes menores. En ese momento, las dos Ordenes mendicantes regentaban tres cátedras de teología, sobre un total de doce, lo cual hacía peligrar la mayoría del clero secular. Los estatutos universitarios de 1252 son una clara expresión de esta lucha por el control.

[21] Es interesante cf., por su abundante bibliografía, Hödl, L., «Die weltgeistlichen Lehrmeister in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhubderts», en *Contemporary philosophy. A new Survey* (The Netherlands 1990), VI/1, 287-300.

[22] Sobre la obtención de estas dos cátedras por parte de los dominicos y los sucesos que luego se desataron como consecuencia de estas dos provisiones, cf. Weisheipl, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina,* o.c., cap. II, *passim.*

El detonante de la controversia —una justificación más que una causa real— fue la publicación en 1254 por el franciscano **Gerardo de Borgo de San Donnino,** a espaldas de sus superiores, de un opúsculo titulado: *Liber introductorius in Evangelium aeternum.* El libro pretendía divulgar el pensamiento de **Joaquín de Fiore** (ca.1130-1202), a través de las obras más representativas del Florense oportunamente comentadas [23], exagerando notoriamente las tesis joaquinitas. Según Gerardo, las tres obras principales del abad Joaquín: *Concordia novi ac veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim* y *Psalterium decem chordarum,* serían la nueva revelación del Espíritu Santo, es decir, el evangelio eterno de la nueva edad. (Joaquín, en realidad, se había limitado a decir que en la nueva edad se tendría una inteligencia más profunda y espiritual del Nuevo Testamento.) Al mismo tiempo, Gerardo ofrecía a sus hermanos mendicantes una justificación providencial de su propia existencia histórica, al identificar los dos fundadores, San Francisco y Santo Domingo, con los dos testigos profetizados en Ap. 11,3.

El *Liber introductorius* fue condenado por Alejandro IV en 1255. Gerardo fue suspendido *a divinis* y murió en 1276 sin retractarse, siendo privado de sepultura eclesiástica. Pero el daño a los mendicantes estaba ya hecho. En efecto, al poco de la publicación del *Liber introductorius,* la Universidad de París tomó cartas en el asunto. Una delegación universitaria presentó en Roma una relación de treinta errores extraídos de ese libro (el catálogo de errores había sido preparado por el maestro secular **Guillermo del Santo Amor,**

[23] Nació en Célico (Italia). Su vida se caracteriza por un profundo y muy particular sentido religioso, que le llevó a enrolarse primero en la II cruzada (1147-1149) y —después de una experiencia mística vivida probablemente en Constantinopla— a dedicarse con todas sus fuerzas a una nueva exégesis de las Sagradas Escrituras, según un método «concordístico» —concordia del Antiguo con el Nuevo Testamento— que él perfeccionó, y a consagrarse a Dios en el Císter (1160) y, más adelante, en la Orden florense que él mismo fundó (1189). Ya en vida fue un personaje ampliamente controvertido. Lo fue por los cistercienses, por haber abandonado la Orden; y lo fue también por la propia Santa Sede, que, después de un período inicial de favor hacia los resultados de sus trabajos escriturísticos, optó por exigirle la presentación de sus escritos a fin de proceder a la censura (1188). Sin embargo, sólo fue condenado después de muerto, aunque salvando siempre la rectitud de su vida. El IV Concilio de Letrán (1215), en efecto, anatematizó su doctrina trinitaria, en el famoso decreto *Damnamus ergo* (aunque no es seguro que la obra allí condenada, *De unitate seu essentia Trinititatis,* sea suya); y, finalmente, el Concilio provincial de Arlés (1263) proscribió el aspecto más fundamental de su obra: los resultados exegéticos de su método concordístico, a partir de los cuales había pronosticado una futura «edad del Espíritu Santo», sin sacramentos, sin clero, en la cual habría una nueva inteligencia, mucho más espiritual, de las Sagradas Escrituras. Sobre la supuesta influencia de Joaquín de Fiore en San Buenaventura, cf. RATZINGER, J., *San Bonaventura. La Teologia della storia,* ed. ital. a cargo de L. Mauro (Firenze 1991), con bibliografía; y SARANYANA, J. I., y ZABALLA, A. DE, *Joaquín de Fiore y América* (Pamplona 1992), cap. II.

acérrimo enemigo de los mendicantes). Sólo siete errores habían sido tomados del *Introductorius;* el resto procedían de la *Concordia* de Joaquín de Fiore. Se hacía hincapié en que, según Gerardo, el Evangelio de Cristo sólo duraría hasta 1260 (una lectura abusiva de Ap. 11,3), en que sería sustituido por otro, tomado de las obras joaquinitas. La alegación produjo en Roma un gran impacto, poniendo en marcha el proceso judicial contra Gerardo y su libro. Pero no sólo eso; también cambió la actitud de Inocencio IV, hasta entonces muy favorable a los mendicantes, de modo que el 21 de noviembre de 1254 el papa emanó la bula *Etsi animarum,* revocando todos los privilegios de los mendicantes y determinando, además, una serie de medidas restrictivas que los mendicantes deberían observar escrupulosamente so pena de incurrir en excomunión. Dos semanas más tarde moría Inocencio IV. El nuevo pontífice, Alejandro IV, revocó, tres días después de su coronación, la bula *Etsi animarum,* con la bula *Nec insolitum,* de 22 de diciembre de 1254, confirmando todos los privilegios de los mendicantes y exigiendo a los maestros parisinos que cambiasen de actitud con relación a los catedráticos dominicos y franciscanos.

La querella parisina antimendicante no fue sólo el resultado de la rivalidad académica entre unos y otros. Como ya se dijo, en el fondo apuntaba también a cuestiones eclesiológicas de gran envergadura. Se discutía, en definitiva, sobre si podían existir en la Iglesia Ordenes religiosas exentas de la jurisdicción de los ordinarios diocesanos, directamente impulsadas por la Sede Apostólica y gobernadas internamente por una jerarquía propia de jurisdicción universal. Este contexto eclesiológico tan particular, que hizo especialmente tenso el ambiente de la Universidad, influyó en la actividad teológica de Buenaventura y de Tomás, estimulándoles a redactar obras de carácter polémico; y así en la producción literaria de ambos maestros han quedado huellas evidentes del debate como, por ejemplo, el famoso *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* tomasiano. Con todo, la querella antimendicante no obstaculizó la enseñanza normal de ambos maestros en sus propios conventos, pues de este tiempo son sus respectivos comentarios a las *Sentencias* lombardianas. La polémica, en cambio, sí nos ha privado del magisterio universitario de San Buenaventura. Este era ya maestro en 1254, pero no pudo tomar posesión de su cátedra por la hostilidad del claustro académico. Santo Tomás lo sería en la primavera de 1256, pero tuvo igualmente que aguardar un año a que le dejasen tomar posesión. Mientras tanto, el papa había emprendido acciones disciplinarias contra Guillermo del Santo Amor, que fue excomulgado, apartado del claustro académico y exiliado de París. Finalmente se hizo la calma. Para entonces, Buenaventura ya había sido elegido maestro general de su Orden, en

febrero de 1257. Así que sólo Tomás de Aquino accedió al magisterio universitario, que inauguró en septiembre de 1257 y sostuvo hasta junio de 1259 [24].

V. SAN BUENAVENTURA

San Buenaventura fue un teólogo de extraordinario relieve [25], un maestro típicamente universitario, como lo prueban sus comentarios a las *Sentencias.* Fue también un gran místico, autor de notables tratados ascéticos, no solo el *Itinerarium mentis in Deum,* sino también las obras que escribió sobre la figura entrañable de San Francisco. Finalmente, fue un extraordinario hombre de gobierno, hasta el punto de que se le considera el segundo fundador de la Orden franciscana [26].

[24] Mientras estos acontecimientos se sucedían en la Universidad de París, el papado se hallaba inmerso en serias dificultades con el emperador Federico II Hohenstaufen (1215-1250), un príncipe genial, dotado de vasta cultura y profundamente enamorado del clima y del ambiente sicilianos y, en algunos aspectos, precursor de los príncipes renacentistas, que se enfrentó a los papas Honorio III (1216-1227), Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254). En Francia gobernaba San Luis IX (1248-1270), que secundó las tentativas pontificias para pacificar la Universidad parisina, y que tendría alguna relación con Santo Tomás, como se dirá después. En estos años también se celebró el Concilio ecuménico I de Lyon, de 1245, que no tuvo un influjo excesivo en la historia de la Iglesia, salvo en cuestiones canónicas y políticas, como la segunda excomunión del emperador, por haber violado en materia grave el fuero eclesiástico.

[25] Buenaventura nació en Bagnorea (Italia) hacia 1217, y se desplazó a París por razón de estudios. Tomó el hábito franciscano en 1243 atraído por el ejemplo de su maestro, Alejandro de Hales, a quien había oído entre 1243 y 1245. Recibió la *licentia docendi,* como bachiller bíblico, en 1248, pero no tuvo el título de maestro hasta 1253 o 1254, y de hecho no pudo tomar posesión de su cátedra a causa de los conflictos entre maestros seculares y regulares hasta el 15 de agosto de 1257. Pero ya desde el 2 de febrero de ese mismo año era general de la Orden franciscana, por lo que nunca llegó a ocupar su cátedra. A partir de su elección como general terminó su producción científica profesoral, y sus obras adquirieron un tono más ascético o de gobierno. En 1273 fue creado cardenal y murió el 15 de julio de 1274, durante la celebración del II Concilio ecuménico de Lyon, en el que había desarrollado un importante papel en favor de la causa unionista.

[26] Entre sus obras profesorales destacan su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1250-1253); una serie de cuestiones disputadas (entre ellas su célebre *De mysterio Trinitatis),* redactadas entre 1253 y 1257; y su famoso *Breviloquium* (hacia 1257), breve compendio de todo el saber teológico. Pertenece al tiempo de su generalato su *Itinerarium mentis in Deum,* del año 1259, verdadera joya de la literatura ascética medieval. De la última etapa de su vida son sus famosos sermones universitarios, pronunciados en París: *De decem praeceptis* (Sobre los Mandamientos) (1267), *De septem donis* (Sobre los dones del Espíritu Santo) (1268) y las *Collationes in hexaëmeron* (Conferencias sobre la obra de los seis días) (1273). Para la cronología de las obras de Buenaventura, cf BOUGEROL, J. G., *Introducción a San Buenaventura,* trad. cast., BAC (Madrid 1984).—Tienen gran interés algunas obras preparadas para la edificación de los franciscanos, especialmente su famosa *Legenda maior,* que fue

La Orden franciscana, cuando él asumió el generalato, se hallaba dividida en dos facciones: de una parte los «compañeros», es decir, aquellos que habían conocido directamente a San Francisco y añoraban el *Testamento* de éste, dictado poco antes de morir; de otra parte, los conventuales o «comunidad», que habían accedido posteriormente a la Orden y estimaban que ésta, tan desarrollada en poco tiempo, debía regirse sólo por las Constituciones aprobadas por Honorio III. Los primeros eran proclives al joaquinismo. Los segundos eran reacios a él. En el centro de la disputa se hallaba la llamada «cuestión franciscana», es decir, la forma de interpretar no sólo la herencia del fundador, sino su misma figura [27]. San Buenaventura supo apaciguar los ánimos y halló la forma de presentar la figura de San Francisco de modo que, sin desvirtuar los datos históricos, satisficiese a ambas partes. No obstante, los seguidores de los «compañeros», más o menos influidos por el joaquinismo, desembocaron en la corriente espiritual (los «fraticellos»). Finalmente fueron condenadas algunas de sus ideas por Clemente V, en 1312 [28], y por Juan XXII, en 1318 y 1323, especialmente sus doctrinas sobre la naturaleza de la Iglesia, los sacramentos y la pobreza evangélica [29]. Pero vayamos ya a la síntesis teológica bonaventuriana.

Desde la **perspectiva filosófica** [30], que se halla en la base de su síntesis teológica, San Buenaventura constituye un eslabón o testigo privilegiado de la tradición agustiniana. Las grandes tesis de San Agustín en materia filosófica, como son la doctrina de la ilumina-

redactada a petición del capítulo general de Narbona, de 1260, con el intento de lograr una unidad en los criterios hagiográficos sobre la figura de San Francisco, y de esta forma solucionar la crisis interna de la Orden provocada por las tensiones entre los «compañeros» de San Francisco y los conventuales, y presentada para su aprobación al capítulo de Pisa, de 1263. Cf. especialmente: DE PARÍS, G., *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los frailes menores en el siglo XIII*, trad. cast. (Buenos Aires 1947), 286-295. La mejor edición de sus obras es: *Opera omnia*, preparada por los franciscanos de Quaracchi, en 10 vols. (1882-1902). Hay una edición, no completa, del texto de Quaracchi con traducción castellana, en BAC (Madrid 1945-1958), en 6 vols. Posteriormente se han descubierto algunas obras menores, que se han editado en Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii (Quaracchi).

[27] Cf. SANTI, F. (ed.), *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi* (Spoleto 1993) (colaboraciones interesantes de Edith Pásztor, Roberto Rusconi y Jacques Guy Bougerol). Sobre la actitud de San Buenaventura ante Joaquín de Fiore, cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Misterio trinitario y existencia cristiana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid 1965); y SARANYANA, J. I. y ZABALLA, A. DE, *Joaquín de Fiore y América*, o.c., cap. II.

[28] Concilio de Vienne, Const. *Exivi de paradiso* (DS 908).

[29] Const. *Gloriosam Ecclesiam* (DS 910-916) y Const. *Cum inter nonnullos* (DS 930-931).

[30] Cf. GILSON, E., *La filosofía de San Buenaventura*, trad. cast. (Buenos Aires 1948); y VANNI ROVIGHI, S., *San Bonaventura* (Milán 1974).

ción, la pluralidad de formas sustanciales en el compuesto, la materia prima semi-formada, etc., rodaban a lo largo del medievo y habían penetrado en la escolástica. Se habían enriquecido además con las aportaciones de otras síntesis filosóficas, especialmente del filósofo hispano-judío Avicebrón o Ibn Gabirol, hasta originar una abigarrada corriente que se conoce como agustinismo avicebroniante o, teniendo en cuenta también la influencia de Avicena, avicenismo avicebroniante.

Pero de mayor interés para nosotros aquí es la consideración de sus principales **tesis teológicas:**

a) En primer lugar, en San Buenaventura detectamos el ejemplarismo, que constituye la esencia de su metafísica y de su teología. Todo cuanto existe no es más que una sombra de su ejemplar que es Dios. Hay que descubrir en las criaturas, por tanto, las sombras, los vestigios y las imágenes de Dios. A Dios, pues, habrá que buscarle como ejemplar a partir de los ejemplados, que son las cosas creadas, especialmente a partir de la criatura más perfecta en nuestro orden, que es el alma humana [31].

b) Las tres facultades del alma: memoria, inteligencia y voluntad, reflejan la Trinidad divina, Padre, Hijo y Espíritu Santo. La memoria es trasunto del Padre; la inteligencia, del Hijo, y la voluntad, del Espíritu Santo. Pero así como la Trinidad subsiste en la unidad de esencia, porque el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, y siendo tres personas, sin embargo son un solo Dios, así también se puede decir que las tres facultades del alma, aun siendo distintas, constituyen una única unidad. De aquí deriva una tesis psicológica, de especial incidencia teológica: que el alma y sus potencias no se distinguen realmente, sino que el alma es memoria cuando recuerda, es inteligencia cuando entiende y es voluntad cuando quiere o ama. Esto va a tener su repercusión en la explicación del orden sobrenatural, puesto que la gracia es la elevación del alma. En este sentido, se puede decir que, cuando adviene la gracia al alma, las potencias son automáticamente elevadas. Por ello, la fe y la esperanza son dos virtudes que tienen, en la teología bonaventuriana, una función y un significado diferente del que después veremos en Santo Tomás. La fe no es —como para Aquino— una elevación de la inteligencia humana, que con ella constituye una a modo de potencia sobrenatural, que nos habilita para conocer los misterios; sino que la fe es lo que hace posible que esa facultad ya elevada —puesto que lo ha sido por la gracia al no distinguirse la facultad intelectual de la esencia misma del alma— actúe de hecho sobrena-

[31] Cf. especialmente *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q.1, a.1, n.10 *(ostenditur secunda via).*

turalmente. Y lo mismo se puede decir con relación a la esperanza. Por ello mismo, en San Buenaventura no resulta fácil distinguir entre la situación del alma en fe informe, y la situación del alma con fe formada, puesto que si la inteligencia está dispuesta para conocer sobrenaturalmente con la gracia, perdida la gracia santificante parece que no quedaría ya dispuesta para conocer. En cambio, como sabemos, perdida la gracia santificante se puede seguir creyendo, mientras no se peque directamente contra la fe. Este inconveniente que observamos en San Buenaventura quedará después más claramente expresado por Guillermo de Ockham, uno de sus epígonos más destacados.

c) En cuanto a las procesiones divinas, se inclinó más bien a ilustrarlas a partir del famoso aforismo, ya formulado por Dionisio Pseudo-Areopagita, según el cual el bien es difusivo por sí mismo *(bonum est diffusivum sui)* [32]. En este sentido, el Padre eterno se difundiría «necesariamente» en el Hijo, y, de la misma forma que un padre amante tiende a perpetuarse en su hijo, así el Padre eterno engendraría el Hijo, y los dos se amarían con un amor sustancial o esencial que es el Espíritu Santo, espiración de amor. Evidentemente, esta explicación del misterio trinitario es muy hermosa, pero exige precisar en qué sentido se dice que hay «necesidad» en la Trinidad. En efecto, la difusión del bien parece connotar una cierta necesidad, que habría de excluirse en absoluto cuando se habla de Dios. Por ello, Buenaventura distingue tres tipos de necesidad [33]: una necesidad totalmente extrínseca, que tiene su origen en algo exterior, como la coacción y la violencia; una necesidad en parte intrínseca y en parte extrínseca, como la que procede de un principio intrínseco, aunque orientado hacia fuera, como la inevitabilidad y la indigencia; y una necesidad totalmente intrínseca, radicada en la propia naturaleza, como la necesidad de inmutabilidad y de independencia. Sólo esta última necesidad conviene a Dios, porque supone una necesidad que es compatible con la liberalidad o voluntad *(necessitas quae non excludit benignitatem)*. Es un tipo especial de necesidad que excluye cualquier cambio y cualquier dependencia. Es, en definitiva, una necesidad según naturaleza, que sólo se da en Dios. En efecto: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales según naturaleza, sin que haya prioridad o posterioridad. Por consiguiente, desde tal perspectiva, el Hijo es engendrado por el Padre eternamente, sin que el Hijo sea «después» que el Padre. Por ello, es un engendrar inmutable. Pero, por ser engendrado, el Padre y el Hijo son distintos. Luego, la primera procesión es necesaria, con este tipo de necesidad intrínseca

[32] Usa este aforismo en *De mysterio Trinitatis,* q.2 a.1, sed contra n.7 y ad 7.
[33] Cf. *De mysterio Trinitatis,* q.7 a.1, *respondeo* y ad 3.

o natural, que ni es libre, en el sentido como nosotros entendemos la libertad, ni necesaria, como nosotros también entendemos tal necesidad, sino las dos cosas a la vez. (Santo Tomás recodará, siguiendo a San Agustín, que ninguna procesión de las criaturas representa con perfección la generación divina, porque las dos procesiones divinas son para nosotros un misterio en sentido estricto [34].)

d) Por lo que respecta a la existencia de Dios, San Buenaventura admitió no sólo unas vías *a posteriori* o demostraciones *quia* de su existencia, sino también la demostración *a simultaneo,* inspirada en el famoso argumento de San Anselmo [35]. Es más, éste le pareció el argumento más claro y apodíptico de la existencia divina.

e) Discutió sistemáticamente el motivo formal de la Encarnación, haciéndose eco de una tradición que ya rodaba a lo largo del siglo XII, según la cual, aunque Adán no hubiese pecado, el Verbo se habría encarnado. Buenaventura intentó conciliar esta corriente con la otra, más apoyada en la Sagrada Escritura, según la cual Cristo se encarnó para salvarnos, para redimirnos. Por eso, aunque concedió la prioridad de la Encarnación a la salvación del hombre, consideró que el segundo motivo no podía ser despreciado o puesto aparte. Con el tiempo, la teología franciscana desarrollaría ampliamente este segundo motivo, cambiándolo de razón secundaria o adjunta a razón principal [36].

f) Por lo que respecta a la mariología, San Buenaventura todavía no estaba en condiciones de argumentar teológicamente la concepción inmaculada (pasiva) de María Santísima en el seno de Santa Ana. No veía forma de salvar a María de la ley general del pecado: «Concebida según la ley general para todos los mortales, contrajo el pecado de origen, necesitando, por ende, de la gracia bautismal o de otra equivalente; en cambio, como no cometiese pecado alguno actual, no necesitó de la gracia penitencial» [37]. En este punto se quedó mucho más corto que su discípulo Duns Escoto, que sería capaz de pensar la inmunidad absoluta del pecado como la redención más perfecta. La teología, pues, tendría que avanzar mucho para dar razón de la Inmaculada Concepción.

g) En la doctrina sacramentaria, al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, defendió la causalidad moral o dispositiva de los sacramentos. Según él, todos los sacramentos causan la gracia; pero esta causalidad es una causalidad meramente dispositiva, en el sentido de que cada vez que Dios «ve» el signo sacramental, concede

[34] Cf. *Summa Theologiae* I, q.42 a.2 ad 1.
[35] Cf. *De mysterio Trinitatis,* q.1 a.1 n.22-24 *(monstratur tertia via).*
[36] Cf. SARANYANA, J. I., «Presupuestos de la teología de la historia bonaventuriana», en *Scripta Theologica* 8 (1976), 307-340, con bibliografía.
[37] *De purificatione B. Virginis Mariae,* sermo I, pars I.

infaliblemente la gracia, puesto que se ha comprometido a ello. Los sacramentos, por consiguiente, no tienen ellos mismos, en cuanto tales, la virtualidad para producir la gracia.

h) San Buenaventura fue también un gran místico, como ya se ha dicho. El formuló de forma muy bella la doctrina de las tres vías, heredada de su San Pablo a través del *corpus dyonisianum:* la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía perfectiva, insistiendo especialmente en el carácter ascético de estas vías hasta llegar a la contemplación: «El alma se va ejercitando en estos tres actos [purificación, iluminación y perfección] y se hace bienaventurada y acrecienta sus méritos. De aquí que del conocimiento de esta trilogía depende no sólo la ciencia de toda la Escritura, sino también los méritos de la vida eterna» [38]. La mística es, por tanto, no sólo una ciencia especulativa, sino también, y sobre todo, una forma de vida, un camino. En concreto, en su *Itinerario de la mente hacia Dios* declara que por medio de una serie de ejercicios y con ayuda de la gracia el alma asciende lentamente hacia Dios, y que esta elevación tiene seis grados. Los dos primeros grados consisten en reflexiones sobre el orden sensible; el grado tercero y cuarto se basan en ejercicios de tipo psicológico; y finalmente el grado quinto y sexto tienen una naturaleza netamente meta-física: el hombre se eleva, más allá de la consideración sensible y psicológica, a la contemplación del primer principio [39]. La influencia de la mística de San Víctor es evidente.

i) Finalmente, se caracterizó también por su tierna devoción a Jesucristo, especialmente al Cristo de la Pasión. En esto fue muy influido por San Francisco, a quien, como buen hijo, deseaba imitar en todo. (San Francisco, como se sabe, aspiró toda su vida a ser otro Cristo viviente, hasta el extremo de recibir en su propio cuerpo, después de elevaciones místicas altísimas, las señales de la Pasión del Señor.)

VI. SANTO TOMAS DE AQUINO

Aquino constituye el momento mayor de la teología académica parisina [40]. Su larga etapa de formación (1239-1252) le familiarizó

[38] *De triplici via,* prol.

[39] Cf. *Itinerarium mentis in Deum,* cap. 1.

[40] Nació Tomás de Aquino en 1224/25 en Roccasecca, cerca de Aquino, en la parte septentrional del Reino de Nápoles. Sus padres eran nobles al servicio del emperador Federico II. Fue el menor de siete hermanos. A los cinco años fue llevado por sus padres al monasterio de Montecasino, donde fue ofrecido como oblato benedictino, con el propósito de que llegase a ser, con el paso de los años, abad de aquel importantísimo cenobio. En 1239, al ser excomulgado por el papa, el emperador expulsó, en represalia, a los benedictinos de esa abadía, y Tomás regresó con su familia. Ese mismo año fue

con la filosofía aristotélica (en la Universidad de Nápoles y en el *studium* de Colonia) y con la doctrina de la participación trascendental, principalmente a través de los comentarios albertinos al *corpus dyonisianum* (también en Colonia). Conoció muy bien la tradición teológica del siglo XII, especialmente el pensamiento de Pedro Lombardo y de Hugo de San Víctor, y tuvo a la vista las grandes «sumas» del siglo XIII (Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y la *Summa halensis* [41]). Su afición por los Padres de la Iglesia le puso en contacto con las primeras fuentes de la tradición cristiana, por las que sintió gran afición, sobre todo por San Agustín, San Gregorio

enviado a la Universidad de Nápoles, donde realizó sus estudios de filosofía, previos a los de teología, aunque sin graduarse de artes. Allí vistió en 1244 el hábito dominicano. En mayo de 1244, cuando había emprendido camino hacia Roma, con la intención de ir a París con un grupo de dominicos, fue secuestrado por su familia, que le retuvo hasta el verano de 1245. Finalmente devuelto a la Orden dominicana, pudo trasladarse a París. Allí completó su formación como novicio dominico, de 1245 a 1248. En este año se trasladó a Colonia, donde se formó hasta 1252 a la vera de San Alberto. De regreso a París en 1252, comenzó como bachiller sentenciario (no bíblico), preparándose para llegar a ser maestro. En la primavera de 1256 se graduó como maestro, pero no pudo tomar posesión de la cátedra para extranjeros hasta agosto de 1257, y la regentó hasta junio de 1259.—De esta primera regencia parisina son las siguientes obras: su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, las cuestiones disputadas *De veritate* y el opúsculo *De ente et essentia.*—Abandonó París en 1259 y se trasladó a Italia. Del período italiano, que transcurrió primero en Nápoles (1259-61) y después en distintas ciudades de los Estados Pontificios, son la *Summa contra gentiles,* la primera parte de la *Summa Theologiae* y algunas cuestiones disputadas: *De malo* y *De potentia* principalmente.—En 1269 estaba de nuevo en París para ocupar por segunda vez la cátedra para extranjeros, hasta 1272. Este fue el período más fecundo de su vida. De él son sus grandes comentarios a Aristóteles, buena parte también de los comentarios a la Sagrada Escritura y los opúsculos polémicos contra los averroístas. Intervino en la segunda polémica sobre la existencia de las Ordenes mendicantes, y redactó la segunda parte de la *Summa Theologiae.*—En el verano de 1272, terminada su estancia parisina, se dirigió a Nápoles y continuó la tercera parte *Summa Theologiae,* que dejó inconclusa; comenzó el *Compendium theologiae,* que no pudo terminar, y una serie de obras de tipo ascético-pastoral, hasta que finalmente el 6 de diciembre de 1273 dejó de escribir, como consecuencia de un fuerte agotamiento psicológico, que coincidió con una alta experiencia mística. Falleció el 7 de marzo de 1274, en el monasterio de Fosanova, camino del II Concilio de Lyon. Hay dos ediciones completas de sus obras: la edición de Fiaccadori (parmesana), Parma 1852-1873, en 25 vols.; y la edición de Vivés (parisina), París 1871-1880 (2.ª ed. 1889-1890), en 34 vols. La edición piana, por haber sido patrocinada por San Pío V, aunque muy estimada, es rara y de difícil consulta. La Comisión leonina (establecida en el convento de Santa Sabina, en Roma) inició la edición crítica en 1882. Algunos volúmenes son de extraordinaria calidad. Por el momento ha sido editada la mitad del *corpus* tomista. Una edición parcial, aunque muy usada, ha sido preparada por Marietti (Turín). Sobre las obras del Angélico: su cronología y autenticidad, cf. la insuperable monografía de WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina,* o.c.

[41] Cf. MINGES, P., «Abhängigkeitsverhältniss zwischen der Summa Alexanders und dem hl. Thomas von Aquin», en *Franziskanische Studien* 3 (1916), 58-76; y GORCE, M. M., «Le problème des trois Sommes. Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand», en *Revue Thomiste* 36 (1931), 293-301.

Magno y Boecio, entre los latinos, y por San Atanasio y San Juan Crisóstomo, entre los griegos. Manejó con extraordinaria soltura la Biblia, que conocía bien desde su estancia como oblato benedictino en Montecasino. Y tuvo a la mano los mejores florilegios patrísticos y las grandes «glosas» a la Escritura (incluso él mismo compuso una notable *Glossa continua super Evangelia* [*Catena aurea*]) [42].

Un talento privilegiado para la especulación, unido a un gran amor a la Iglesia y a su propia Orden religiosa, junto con un extraordinario esfuerzo por aprovechar el tiempo disponible, dieron como resultado una admirable síntesis filosófica y teológica [43]. Veamos seguidamente algunas de sus tesis teológicas más relevantes, siguiendo la sistematización de la *Summa Theologiae*.

1. Sobre Dios uno y trino

Santo Tomás planteó la existencia de Dios a partir de la creación, según el criterio de San Pablo en Rom 1,20. No consideró tal existencia como algo evidente, rechazando la validez del argumento anselmiano. Llevó a cabo tal demostración *a posteriori* según cinco vías [44]: por el movimiento, por la causalidad eficiente, por la posibilidad y necesidad, por los grados de perfección de las cosas, y por el orden y gobierno del mundo. En todas ellas se demuestra que la proposición «Dios existe» es verdadera; y se procede a partir de los efectos *propios* hacia la causa *propia* de ellos. El esquema general de las cinco vías es el siguiente: el punto de partida es siempre un hecho de experiencia; a este hecho se aplica el principio de causalidad eficiente, acomodado a cada caso; se niega la posibilidad de una serie infinita de causas esencial y actualmente subordinadas (en el

[42] Como aproximaciones a la persona y obra de Aquino, con especial acento en la significación de su figura para la Iglesia y para la cultura cristiana, cf. CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Paris [10]1954); PIEPER, J., «Introducción a Tomás de Aquino», en ID., *Filosofía medieval y mundo moderno,* trad. cast. (Madrid 1973), 205-391; y BIFFI, I., *San Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia* (Milán 1992).

[43] Son muy abundantes las introducciones a la filosofía del Aquinate. Entre ellas conviene recordar, en lengua castellana: GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino,* trad. cast. (Pamplona 1978); AA.VV., *Las razones del tomismo,* trad. cast. (Pamplona 1980) (colaboraciones de Carlos Cardona, Cornelio Fabro, Antonio Livi, Fernando Ocáriz y Clemens M. J. Vansteenkiste); GARCÍA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden* (Madrid 1987). En cambio, escasean las introducciones generales a su teología: cf. SINEUX, R., *Initiation à la théologie de saint Thomas d Aquin* (Paris 1975) (reedición); DAVIES, B., *The Thougt of Thomas Aquinas* (Oxford 1992).

[44] *Summa Theologiae* I, q.2 a.3c.

presente); y se llega a la existencia de Dios bajo un determinado aspecto, según la vía que se haya seguido [45].

Las cinco vías han tenido una trascendencia extraordinaria para la teología católica [46], aunque la idea básica de ellas, es decir, la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios, había sido ya desarrollada por otros pensadores. Especial relieve merece la cuarta vía, que incorpora el importantísimo tema de la participación y la doctrina de las propiedades trascendentales del ser. La quinta vía tiene en nuestro tiempo una gran fuerza de convicción, en un horizonte cultural especialmente sensible por el tema del orden y la finalidad.

De mayor trascendencia doctrinal es quizá el estudio que Aquino ofrece acerca de la esencia divina, a la que define como *ipsum esse subsistens*. En otros términos: Dios es puro ser, su esencia es existir; en El no se distinguen esencia y *esse*. La demostración es casi inmediata: Dios no tiene causa de su ser, pues no es por otro; por consiguiente, no puede tener recibido su *esse* o existir y, por ello, esencia y *esse* no pueden distinguirse [47]. Sin embargo, no debe confundirse el *ipsum esse* con el *esse commune* [48]: Dios no es el ser en general de la filosofía moderna; no es tampoco el ser «abstracto» o meramente concebido, preconizado por algunas filosofías; ni es el ser sustrato común de todo, afirmado por el realismo parmenidiano. Dios trasciende ontológicamente todo lo creado, aun cuando sea inmanente a todo por creación, providencia, gobierno y concurso.

Estos desarrollos doctrinales sobre la esencia divina presuponen el gran descubrimiento tomasiano: la trascendencia del *esse;* es decir, que el *esse* creado o acto de ser de cada cosa es algo «añadido» a la esencia y constituido a partir de los principios esenciales, aunque no pertenece a la esencia misma de la cosa ni es accidental. (Fácilmente se advierte, al hilo de las anteriores consideraciones, la importancia que reviste para el teólogo su particular opción filosófica, y la gravedad de las recomendaciones del magisterio pontificio [49], al señalar sus preferencias por los principios metafísicos mayores del Aquinate.)

[45] Una excelente exposición de las vías en García López, J., *Nuestra sabiduría racional de Dios* (Madrid 1950).

[46] Cf. Elders, L. (ed.), *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la «Somme théologique»* (Città del Vaticano 1980).

[47] *Summa Theologiae,* I, q.3, a.4c.

[48] Cf. *De ente et essentia,* cap. VI (ed. Sestili): «Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est».

[49] Cf. León XIII, Enc. *Aeterni Patris,* de 1879; y Pío X, Motu proprio *Doctoris Angelici,* de 1914. Sobre este tema, cf. Saranyana, J. I. *Grandes maestros de la teología,* I. *De Alejandría a México* (siglos III-XVI) (Madrid 1994), cap. VII (reseña histórica de la polémica, entre 1914-1917, sobre las XXIV tesis tomistas).

También es destacable la sistematización del tratado trinitario que Aquino llevó a cabo. Estudiada la esencia divina, la unidad y unicidad de Dios y los principales atributos entitativos y operativos de la Divinidad, estaba en condiciones de abordar el misterio central de nuestra fe, que es la Trinidad. Su punto de partida fueron las dos procesiones eternas inmanentes, reveladas en la Escritura. La primera de ellas se ilustra desde la analogía de la generación del verbo mental en la inteligencia creada; y la segunda, a partir de la analogía de la espiración amorosa por parte de la voluntad creada. Este tratado trinitario resulta de una gran armonía y belleza, no exentas de dificultades terminológicas y especulativas; y no ha sido superado por ninguno de los desarrollo trinitológicos posteriores. Su fuente principal es evidentemente el *De Trinitate* de San Agustín y, en medida muchísimo menor, Ricardo de San Víctor. Conviene resaltar una cierta evolución en la trinitología tomasiana, entre la primera época —con su comentario a las *Sentencias* lombardianas— y la madurez de la *Summa Theologiae.* Al comienzo de su carrera teológica todavía insistía en que la primera procesión era por naturaleza, mientras que la segunda era por voluntad. En la *Summa,* en cambio, argumentará por la vía psicológica en ambos casos.

La actuación *ad extra* de Dios exige estudiar detenidamente la creación en general y, después, cada uno de los órdenes creados. Al analizar la creación de los ángeles, Santo Tomás trata con mucho detalle la complicada cuestión de la naturaleza angélica, entonces tan discutida. Aquino descarta el hilemorfismo universal, es decir, la materia prima entendida como sustrato común y universal de todo lo creado. Tanto los ángeles [50] como el alma humana [51] son absolutamente espirituales, es decir, positivamente espirituales. Esto suponía una revolución, en aquella época, y ello se advierte, en otros opúsculos menores, por su polémica con el agustinismo avicebroniante (cf., por ejemplo, *De substantiis separatis*).

2. La moral

La parte más extensa de la *Summa Theologiae* es la teología moral, que abarca la I^a^-II^ae^ y la II^a^-II^ae^. Fue escrita en París durante su segunda regencia en aquella Universidad, y revela un nivel especulativo y de dificultad mayor que la primera parte, redactada mientras se hallaba en la provincia romana de la Orden, encargado de formar a los novicios. Es importante señalar que Aquino parte del fin del

[50] *Summa Theologiae* I, q.50.
[51] *Summa Theologiae* I, q.75.

hombre, que es Dios. El tema de la felicidad está unido a la consecución del fin. Santo Tomás, al establecer que el fin del hombre es la bienaventuranza eterna, o sea, el disfrute de Dios en el cielo, sale al paso de la gran discusión contemporánea sobre la posibilidad de una perfecta felicidad estrictamente natural, como pretendían los filósofos o «artistas» de París. Sigue después el análisis de los actos propios del hombre (los actos humanos) y los principios (interiores y exteriores) de tales actos. Termina la I^{a}-II^{ac} con el tratado sobre la gracia santificante.

La II^{a}-II^{ae} está dedicada a las virtudes en particular (q.1-170). Después analiza los gracias *gratis datae* (profecía, glosolalia, rapto o arrebato místico, arte de hacer milagros, etc.). Finalmente trata los estados de vida, deteniéndose particularmente en la vida religiosa. Durante su segunda regencia parisina, la polémica antimendicante revivió con especial virulencia, aunque con efectos menos dañinos para los apostolados de los frailes que durante su primera regencia. En esta segunda ocasión no se discutió sólo acerca del derecho de los mendicantes a enseñar en París, o sobre la existencia de las Ordenes religiosas y la bondad de sus carismas, sino sobre todo acerca de la entrada en religión de los novicios. Aquino tuvo que emplearse a fondo en la *Summa* y en algunos opúsculos más circunstanciales, como *De perfectione spiritualis vitae* y *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.*

La teología moral aquiniana es muy equilibrada. Respeta prudentemente la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, y la autonomía del primero respecto del segundo, al tiempo que los armoniza [52]. Todo ello se apoya en una opción filosófica: la distinción real entre el alma y sus potencias. La gracia santificante es la elevación del alma; las virtudes teologales son la elevación de las facultades naturales, habilitándolas para actuar en el orden sobrenatural. El orden natural se perfecciona por medio de virtudes naturales adquiridas (prudencia, justicia, fortaleza y templanza, con todo su cortejo de virtudes integrales, potenciales y subjetivas). Y, por lo mismo, el orden sobrenatural también se perfecciona por las virtudes morales infusas. Hay, pues, un doble orden de virtudes morales: las adquiridas y las infusas. Esto resulta evidente, según Aquino, porque a fines distintos (natural o sobrenatural) corresponden virtudes diferentes, pues la potencia se perfecciona por la virtud; la virtud, por su acto, y el acto, por su objeto (en consecuencia, a distinto objeto o fin, distinta virtud). Además, si se postula un doble orden de virtudes morales, puede también sostenerse que un pecador, es decir, un

[52] El gran principio es que «gratia non tollat naturam, sed perficiat» (*Summa Theologiae* I, q.8 ad 2).

hombre sin la gracia santificante, pueda ser naturalmente justo, templado o fuerte, aunque no lo sea sobrenaturalmente. En tal contexto, sin embargo, se plantean dos problemas muy complejos: las relaciones entre las virtudes sobrenaturales o infusas y las virtudes adquiridas o naturales, sobre el que ha vuelto una y otra vez la escolástica; y la posibilidad de actos de suyo indiferentes, es decir, conformes a la naturaleza, que no sean meritorios desde el punto de vista sobrenatural, como pasear o dormir [53]. Especialmente importantes a este respecto son las cuestiones disputadas: *De virtutibus in communi* y *De virtutibus cardinalibus*.

No se olvide, finalmente, que al estudiar el tema de la ley, y distinguir entre la antigua alianza y la nueva, el Aquinate rebate la doctrina de Joaquín de Fiore, interviniendo de nuevo en la polémica que rodaba desde los años de su primer magisterio parisino. La discusión ofrecida por Aquino es particularmente serena y firme [54], argumentando con gran firmeza que no habrá ninguna «nueva edad», con otra revelación más perfecta, pues toda palabra divina ya ha sido dicha en Cristo; y, además, porque no es posible separar la misión invisible del Espíritu Santo, de la obra redentora obrada por Jesucristo y perpetuada en su Iglesia.

3. Cristología y sacramentos

Es una importante novedad el lugar asignado a la cristología: en la tercera parte de la *Summa*, antes de los sacramentos, pero después de su teología moral (Aquino se apartaba así de la sistemática de la *Summa halensis*, que él estimaba tanto). El hombre, en efecto, no puede sin la gracia santificante encaminarse al cielo; no obstante, Dios podría haber concedido de otra forma tal gracia, que ahora sólo alcanzamos por los méritos sobreabundantes de Cristo. Los tratados acerca del fin y de la gracia santificante deben ubicarse antes de la cristología. Con todo, esta opción teológica no minusvalora la encarnación del Verbo de Dios, por la que siempre sintió una tierna y filial devoción, como se pone de manifiesto al leer su comentario a los misterios de la vida del Señor, en la *tertia pars*.

[53] Un buen resumen de la moral aquiniana en: GILSON, E., *Santo Tomás de Aquino*, trad. cast. (Madrid [4]1964); y COPLESTON, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. cast. (México 1976), reimpresión.

[54] Cf. GÉLINAS, Y. M., «La critique de Thomas d'Aquin sur l'exégèse de Joachim de Fiore», en *Atti del Congresso Internazionale «Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario»* (Nápoles 1975), I, 368-376; SARANYANA, J. I., *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica* (Pamplona 1979); y SCHACHTEN, W. H. J., *Ordo Salutis. Das Gesetz al Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore* (Münster in Westf. 1980).

Con relación al motivo formal de la Encarnación, Aquino consideró que sólo por la Revelación podemos conocer las cosas que dependen exclusivamente de la voluntad divina; y que en el Nuevo Testamento se lee inequívocamente que Cristo se encarnó para redimirnos [55].

No pudo completar Santo Tomás su sacramentología en la versión definitiva de la *Summa Theologiae*. Escribió hasta la mitad del tratado sobre la penitencia. De especial relieve son las cuestiones generales, especialmente las páginas dedicadas a la causalidad de los sacramentos y al tema del carácter. Santo Tomás enseña que los sacramentos causan la gracia por causalidad física instrumental. Esos signos instituidos por Jesús poseen por sí mismos la virtualidad de causar la gracia, según la voluntad de Cristo. Esto es lo sorprendente y admirable, en el contexto ya de suyo extraordinario que es la redención del hombre: que un signo sacramental —físico, por tanto— tenga el poder de producir un efecto espiritual sobrenatural, cada vez que se realiza en Cristo y su Iglesia... Pero resulta muy coherente con el hecho mismo de la Encarnación, pues si la salvación nos viene por la naturaleza humana de Cristo, como *instrumentum coniunctum* de la divinidad, los signos sacramentales son como los instrumentos separados. Asimismo, la doctrina de la causalidad física instrumental concuerda también con la mente tomasiana, que siempre concedió gran relieve a las causas segundas. Respecto al carácter sacramental, la *res et sacramentum* de tres sacramentos, Tomás supo desarrollar su doctrina en consonancia con la centralidad del sacerdocio de Cristo. Los tres caracteres serían formas diversas de participar del sacerdocio de Cristo [56] y, por consiguiente, se refieren a los actos de culto del cristiano. En cuanto a su naturaleza, el carácter pertenece a la categoría hábito-disposición, que es un subpredicamento de la cualidad [57], pues tanto el hábito como la disposición se ordenan al acto (en este caso, al acto de culto). Aquino también se apartó aquí de sus predecesores, especialmente de la *Summa halensis*.

En cuanto al *de sacramentis in specie*, conviene destacar la gran belleza y profundidad de su tratado sobre la Eucaristía. Aquino ya había escrito la hermosa liturgia de la solemnidad del Corpus Christi (tanto los textos de la misa como la liturgia de las horas, incluso los versos que se cantan en la exposición del Santísimo Sacramento), cuando abordó el estudio de la Eucaristía en la *Summa*. La riqueza poética y doctrinal de su liturgia del Corpus Christi ha superado las dos grandes reformas litúrgicas de los tiempos modernos: la de San

[55] *Summa Theologiae* III, q.1, a.3c.
[56] *Summa Theologiae* III, q.63, a.3c.
[57] *Summa Theologiae* III, q.4 ad 2.

Pío V y la de Pablo VI. La Iglesia reza hoy todavía con las palabras del Angélico. Conviene destacar especialmente la secuencia de la Misa *Lauda Sion Salvatorem* y el himno *Adoro te devote* [58]. Pero no menos meritoria es la profundidad teológica de esas oraciones litúrgicas, después desarrollada, al cabo de siete años, en la tercera parte de la *Summa.*

VII. LAS CENSURAS DE 1270 Y 1277

El 10 de diciembre de 1270, **Esteban Tempier,** obispo de París, condenó trece proposiciones filosófico-teológicas [59]. Tales proposiciones coinciden casi literalmente con los errores denunciados por San Buenaventura en sus dos series de sermones de 1267 y 1268. Ofrecen, por consiguiente, un buen esquema para comprender las controversias doctrinales parisinas de finales de la década de los sesenta. Las tesis censuradas en 1270, cuyas fuentes se ignoran todavía a pesar de las muchas hipótesis establecidas por los investigadores, tienen marcado sabor a filosofía árabe, con algunas pinceladas de aristotelismo. Cuatro de ellas se refieren al alma y niegan la subsistencia del alma después de la muerte, haciendo imposible la escatología intermedia. Otras se refieren a la eternidad del mundo, en el que San Buenaventura y sus seguidores opinaban distintamente de Aquino, y éste de los averroístas. El resto de las proposiciones trata acerca de la providencia y la ciencia divinas, donde el fatalismo árabe se distancia mucho de la fe católica.

Tomás de Aquino vivió con intensidad —de nuevo en París— el ambiente previo a las censuras y las reacciones inmediatamente posteriores. Y así, discutió la doctrina averroísta acerca de la unicidad del intelecto agente y paciente para toda la especie humana, en su opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas.* También intervino en los debates con otra obra titulada *De aeternitate mundi contra murmurantes.* Pero más destacable fue su participación con sus amplias y riquísimas paráfrasis a la mayor parte del *corpus* aristotélico, redactadas para ayudar a los jóvenes artistas (filósofos) a distinguir entre el Aristóteles genuino y el Estagirita contaminado por Averroes.

El 7 de marzo de 1277, seis años después de la primera censura, tuvo lugar una segunda condena, de influjo mucho mayor.

En un documento discutidísimo, precedido de un amplio preámbulo, Esteban Tempier, a requerimiento del papa Juan XXI, antes Pedro Hispano Portugalense (célebre maestro parisino), reprobó 219

[58] Sobre la autoría de estos textos, cf. WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina,* o.c., cap. IV.

[59] Cf. el texto en *CUP* I, n.432.

proposiciones [60]. Según algunos historiadores, Tempier se excedió en sus atribuciones; para otros, en cambio, se limitó a cumplir órdenes, puesto que no sufrió ninguna recriminación al comunicar los hechos a Roma; para todos, en cambio, obró con mucha precipitación. Las tesis condenadas versan sobre la mayoría de las grandes cuestiones teológicas entonces debatidas: los atributos divinos (providencia), la eternidad del mundo, la creación, los ángeles, el alma, la libertad, la visión beatífica, la existencia del orden sobrenatural, etcétera. En el preámbulo, el decreto censura la tesis de la doble verdad, según la cual hay una verdad filosófica y otra teológica, pudiendo ser contrarias entre sí, pero ambas, y a un tiempo, igualmente verdaderas: una, verdadera filosóficamente; la otra, teológicamente. Tal proposición, sostenida en algunos ambientes parisinos, representaba los primeros brotes de lo que la historiografía ha bautizado como los «inicios del espíritu laico» [61], y expresaba el fondo de la disputa entre teólogos y filósofos, o sea, la autonomía de la filosofía con respecto la teología.

Pocos días más tarde, el 18 de marzo de 1277, **Roberto Kilwardby,** arzobispo de Canterbury, censuraba otra relación de treinta proposiciones, con el asentimiento de los maestros oxonienses [62]. Entre tales tesis había dieciséis de filosofía natural, y algunas apuntaban explícitamente a las opiniones de Tomás de Aquino. Proscribían, por ejemplo, la animación retardada, y afirmaban expresamente la condición semiformada de la materia prima y la multiplicidad de formas sustanciales en el hombre. En cambio, no parece que las censuras parisinas hayan pretendido condenar las principales tesis filosóficas tomasianas [63], aunque algunos las interpretaron así, sobre todo después de la censura de Kilwardby. Por ello, y sin pretenderlo directamente, las censuras de Tempier influyeron negativamente en la difusión de la doctrina tomasiana. En efecto, y como consecuencia de las censuras de 1277, Guillermo de la Mare publicó, hacia 1278, un *Correctorium fratris Thomae,* que poco después, en 1284, habría de ser aprobado y recomendado por el capítulo general de la Orden franciscana, reunido en Estrasburgo, como antídoto a los supuestos errores del Doctor Angélico. En este clima de sospecha, que no co-

[60] Cf. el texto en *CUP* I, n.473.

[61] Una historia clásica sobre este tema, que además ha consagrado la expresión «espíritu laico», es: De Lagarde, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (Louvain-Paris 1956-1970), nueva edición refundida, en cinco volúmenes. Para los orígenes del espíritu laico, cf. especialmente vol.I, cap. XI y XII.

[62] cf. el texto en *CUP* I, n.474.

[63] Cf. Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain-Paris 1977); Id., «Étienne Tempier et ses condamnations», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), 287-304.

menzó a desvanecerse hasta la canonización de Santo Tomás, en 1323, se educó el gran teólogo franciscano Juan Duns Escoto, máximo exponente de la siguiente generación.

C) *La tercera generación*

VIII. EL BEATO JUAN DUNS ESCOTO [64]

La personalidad de Juan Duns Escoto, el más brillante teólogo de la última generación docentista, se forjó al hilo de las controversias originadas por la condena de 1277 [65]. Su síntesis doctrinal goza de una notable originalidad, y por ello se separa de Tomás de Aquino y también, en muchos puntos, de San Buenaventura. Es evidente que conoció los *correctoria* franciscanos contra Aquino; pero evita pole-

[64] Nació en Duns, pequeña localidad escocesa, a finales de 1265 o principios de 1266. En 1278 entró en la Orden franciscana en el convento de Dumfries. Profesó en 1280. En 1291 fue ordenado sacerdote. Estudió en Haddington (1281-1283), París (1283-1287), Northampton (1287-1291) y París (1291-1296). Bachiller bíblico (1296-1297) y sentenciario (1297). Leyó los cuatro libros de las *Sentencias* en Cambridge (1297-1300), París (1301-1303) y Oxford (1303-1304). En 1303 había sido expulsado de París por apoyar a Bonifacio VIII frente a Felipe IV el Hermoso, rey de Francia. De nuevo en París en 1304. En 1307 se trasladó a Colonia. Allí murió el 8 de noviembre de 1308. Sobre su vida y su reciente beatificación en 1993, cf. el número monográfico de la revista «Verdad y vida», 202/203 (1993), con colaboraciones de Gaspar Calvo Moralejo, José Pijoán, Celina A. Lértora Mendoza, Enrique Rivera de Ventosa y otros.—La edición clásica de sus obras fue preparada por Lucas Waddingo, publicada en doce volúmenes en 1639 y reeditada por Vivès (Paris 1891-1895), 26 vols. en cuarto. Esta edición contiene veinticuatro obras atribuidas a Escoto, de las cuales sólo son auténticas trece de ellas. La edición crítica fue comenzada en 1950 por la Commissio Scotistica (Roma) y ha editado hasta ahora once gruesos volúmenes: siete correspondientes a la *Ordinatio* (antes denominada *Opus oxoniense)*, que es un comentario a las *Sentencias* lombardianas, que quedó inacabado (los dos primeros libros estaban redactados al morir, y los dos restantes fueron completados por sus discípulos); y cuatro, a la *Lectura prima,* que es el curso que dictó en Oxford entre 1300-1301, recientemente descubierto.

[65] Como aproximación a la doctrina escotista siguen siendo clave: DAY, S. J., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the later Scholastics* (St. Bonaventure, N. Y. 1947), 39-139; GILSON, E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales* (Paris 1952); BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo* (Milano 1966); MERINO, J. A., *Historia de la filosofía franciscana,* BAC (Madrid 1993), cap. V. Estos estudios son fundamentalmente filosóficos. Desde un punto de vista más teológico, cf. OROMÍ, M., «Introducción general», en *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto* (edición bilingüe), BAC (Madrid 1960), I, p.15*-103*; ILLANES, J. L., «Fe y comprensión del mundo en la doctrina de Duns Escoto», en BÉRUBÉ, C. (ed.), *Homo et mundus,* Societatis Internationalis Scotistica («Studia Scholastico-Scotistica», 8) (Roma 1984), 93-109; GHISALBERTI, A., *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo* (Roma-Bari 1990), 129-145; SARANYANA, J. I., *Grandes maestros de la teología,* o.c., cap. V.

mizar directamente con éste. En cambio, son muy frecuentes los ataques contra Enrique de Gante († 1293), maestro parisino, sostenedor de un agustinismo de corte aviceniano.

a) El influjo de la crisis del aristotelismo heterodoxo parisino está patente en el punto mismo de partida de su síntesis. Según Escoto, en efecto, la perspectiva filosófica se revela muy frágil en la comprensión del misterio divino y del misterio del hombre. Por ello, la filosofía necesita de la teología; y ésta, de la filosofía para clarificar su pensamiento. La filosofía, por ejemplo, sólo puede concebir a Dios bajo la razón de ente; la teología, en cambio, nos lo presenta como Dios personal. La diferencia es importante, y no puede ser orillada. En otros términos: Duns «no niega la posibilidad de un saber científico y filosófico, sino que tal saber sólo es posible en su totalidad desde el horizonte teológico. Con ello, la filosofía no cambia de naturaleza ni de estatuto ontológico, sino que recibe una nueva luz y se le ensancha su mismo campo» [66].

Escoto considera que los filósofos y los teólogos no pueden entenderse fácilmente, pues fe y razón se encuentran en planos diversos [67]. Es preciso, por tanto, determinar un lugar de encuentro entre ambos niveles. Y ese encuentro, según Duns, va a tener lugar en la metafísica, la ciencia que estudia el ente en cuanto ente. Para que el encuentro sea verdadero, tal «noción» de ente habrá de ser unívoca. De ahí la importancia del concepto unívoco de ser [68]. Heidegger, que se interesó desde su tesis de habilitación por la síntesis escotista, escribió, con fina intuición: «El *ens,* en cuanto *maxime scibile,* tomado en el sentido mencionado [por Duns], no significa otra cosa que *condición de posibilidad del conocimiento objetivo en general»* [69]. La ciencia del *ens* será la metafísica, distinta de la «física» aristotélica o filosofía primera, y diferente también de la teología. La metafísica se convierte así en la ciencia bisagra o de encuentro entre la fe y la razón.

b) A partir de la metafísica se puede acceder a Dios racionalmente. Es preciso, por consiguiente, hallar una noción de Dios que sea aceptada tanto por el filósofo como por el teólogo, aun cuando el teólogo sepa de El mucho más que el filósofo. En consecuencia, las

[66] MERINO, J. A., *Historia de la filosofía franciscana,* o.c., 186.

[67] Cf. ANDONEGUI GURRUCHAGA, J., *Teología como ciencia práctica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática Filosofía-Teología del s. XIII,* Pontificium Athenaeum Antonianum (Facultas Philosophica-Theses ad lauream, 75) (Roma 1985) *(pars dissertationem)*; ILLANES, J. L., «Estructura y función de la telogía en Juan Duns Escoto», en *Scripta Theologica* 22 (1990), 49-86.

[68] Cf. cualquier Historia de la Filosofía, por ejemplo: SARANYANA, J. I., *Historia de la filosofía medieval* (Pamplona [2]1989), 269-273.

[69] Referido por MERINO, J. A., *Historia de la filosofía franciscana,* o.c., 192.

pruebas de la existencia de Dios no podrán ser cosmológicas, como había pretendido Santo Tomás, es decir, a partir del mundo; sino ontológicas, a partir de la noción de ente, pues en la noción de ente se dan la mano el filósofo y el teólogo. Tal demostración tendrá tres pasos: 1.º demostrará la necesidad de un ser infinito en acto; 2.º demostrará que esa existencia, aunque no sea evidente, es posible; 3.º finalmente, demostrará que esa posibilidad está realizada, es decir, que el ser infinito existe [70].

c) Entre los atributos divinos, Escoto concede gran importancia a la omnipotencia. Distingue dos tipos de omnipotencia: la «omnipotencia filosófica» y la «omnipotencia teológica». Define la primera como la infinita potencia divina que admite, por naturaleza, la colaboración de causas segundas. La omnipotencia teológica implica que Dios puede producir todas las cosas posibles con su propia potencia, sin la ayuda de causas intermedias. Para probar la omnipotencia teológica sería preciso demostrar la siguiente tesis: «Dios puede hacer todas las cosas posibles por Sí mismo sin el concurso de causas intermedias». Según Escoto, se puede demostrar la omnipotencia filosófica; en cambio, no es posible demostrar la omnipotencia teológica; ésta es, pues, una verdad de fe, un *creditum*. Para algunos medievalistas [71], esta tesis escotista resulta contradictoria. No parece compatible, en efecto, afirmar, por una parte, la infinitud de Dios, como ser soberanamente libre, inteligente y volente; y, por otra, la indemostrabilidad de la omnipotencia teológica. Es más, la misma distinción entre ambos tipos de omnipotencia parece una aporía. Con todo, la posición de Escoto podría justificarse desde su particular contexto histórico. A mi entender, Duns tendría a la vista las tesis de la filosofía griega sobre la eternidad del mundo (o de la materia) y las tesis emanacionistas del neoplatonismo, asumidas por el *kalam* islámico. Para la filosofía clásica no habría dificultad en postular la omnipotencia divina, con tal de que se garantizase, bien la eternidad del efecto, bien una sucesión intermedia de causas segundas coadyuvantes. En cambio, sería impensable —para ellos— un Dios creador *ex nihilo*, sin mediación de instancias intermedias, no limitado tampoco a lo que ha creado efectivamente. Duns estaría, pues, discutiendo con el aristotelismo en sus distintas versiones plenomedievales.

Por otra parte, un acento tan marcado en la infinitud de Dios, como constitutivo esencial de Dios, es decir, como atributo más evidente *quoad nos*, y tanta insistencia en su omnipotencia, prepararían la famosa distinción entre las cosas que puede Dios *de potencia absoluta* y las que puede *de potencia ordinata*, que se discutiría poste-

[70] Cf. *Ordinatio*, lib.I, dist.2, pars I, q.1-2.

[71] Por ejemplo, GHISALBERTI, A., *Medioevo teologico*, o.c., 130ss.

riormente con ocasión de la síntesis ockamiana [72]: la infinitud de Dios se opondría dialécticamente con la racionalidad del proceder divino. En otros términos: «Para Escoto, Dios tiene un poder absoluto *(potentia Dei absoluta)*, pues no conoce ninguna contingencia que lo limite, a no ser lo que de suyo es contradictorio. Sin embargo, cuando Dios elige, se deja determinar por su elección. Su poder se limita entonces por su fidelidad; es *potentia ordinata»* [73]. Esto tendría consecuencias decisivas para la teología moral fundamental. Pero sigamos con las principales tesis teológicas escotistas.

d) El tratado *de Deo trino* se introduce con un principio, de inspiración aristotélica, que será también muy difundido por la siguiente generación: «Todo aquello que no incluye contradicción es posible» [74]. Se trata de un enunciado modal, que Escoto trasladó al ámbito real, inspirándose en una forma de filosofar que había popularizado Avicena [75]. Es así, continúa, que no es contradictorio que exista una sola esencia en tres personas, luego... La argumentación escotista discurre, seguidamente, por vías que recuerdan los desarrollos de San Buenaventura: es decir, el tema de la necesidad y libertad en Dios [76]. Si sólo puede haber personas por producción *(ex productione)*, y todo lo que hay en la esencia divina es necesario, se trataría de una producción necesaria, lo cual parece repugnar a Dios, que es sumamente libre. Es preciso demostrar, por tanto, que la producción necesaria no hace a lo producido necesario de suyo. Para ello, Escoto señala que la generación del Verbo no es la simple intelección por la cual Dios conoce su esencia, sino la intelección en cuanto conoce que es origen y conoce que es término. Existe, pues, *quoad nos,* un acto especial, lógicamente posterior y formalmente distinto del primero o simple intelección, que presupone la memoria, pues sólo la memoria puede advertir el antes y el después, el origen y el término. Por ello, la generación del Verbo consiste en la intelección con la memoria fecunda. De esta forma, armoniza la necesidad con la libertad en la generación del Verbo de Dios; y coordina las dos grandes tradiciones acerca de la Santísima Trinidad: la agustiniana, basada

[72] Cf. GHISALBERTI, A., *Medioevo teologico,* o.c., 147-162.

[73] GILBERT, P. P., *Introducción a la teología medieval* [Estella (Navarra) 1993], 181. (Las opiniones de Paul P. Gilbert, sobre el nominalismo de Escoto, exigirían —a mi entender— algunas matizaciones.)

[74] «Illud possibile est quod non includit contradictionem» *(Ordinatio,* lib.I, dist.2, pars II, q.1, n.196).

[75] Cf. SARANYANA, J. I., «Möglichkeit und Notwendigkeit bei Ibn Sînâ (Avicenna)», en *Miscellanea Mediaevalia* 17 (1985), 207-217. Véase también el clâsico: GILSON, E., «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», en *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen-Âge* 2 (1927), 89-149.

[76] Sobre este tema en general, y muy ampliamente, Duns Escoto trata en *Quaestiones quodlibetales,* q.XVI.

en la clasificación trimembre de las facultades psicológicas (memoria, inteligencia y voluntad); y la tomista, que se inspira en las dos procesiones inmanentes del alma humana.

e) En cristología se revela Escoto como un defensor tenaz de la predestinación de Cristo a la Encarnación. En otros términos: sostiene que el Verbo se habría encarnado en cualquier caso, aunque no hubiese pecado Adán. Esta tesis es coherente con su particular concepción de las relaciones entre el natural y el sobrenatural. En cuanto a la Redención, estima que no era necesario el rescate, pues Dios podría haber prescindido de toda satisfacción, incluso en la hipótesis del decreto de salvación. Además, aunque Dios haya exigido una satisfacción equivalente, todo hombre podría haberla dado para sí mismo, con la gracia, e incluso un hombre por toda la humanidad, con una gracia especial *(summa gratia),* puesto que el pecado no tiene gravedad infinita. Tampoco los méritos de Cristo tienen intrínsecamente valor infinito, sino sólo extrínsecamente, en cuanto que Dios puede aceptar esos méritos como si tuvieran valor infinito. En mariología defendió, con argumentos de conveniencia válidos, la preservación de María de todo pecado, original y actual, en virtud de los méritos de Cristo, como la forma más perfecta de Redención.

f) La gracia santificante, don creado, se identifica con la virtud de la caridad. A causa de esta identificación, y de la identificación del alma con sus potencias, Escoto establece que la voluntad es la sede de la gracia. Por ello mismo, no admite las virtudes morales infusas, puesto que, al ser elevada el alma por la gracia, lo son automáticamente las facultades del alma y los hábitos adquiridos e insertos en esas facultades. Sólo considera otros dos hábitos infusos con la caridad: la fe y la esperanza. Tampoco los dones del Espíritu Santo se distinguen entre sí realmente. En temas sacramentológicos, sostiene que los sacramentos contienen moralmente sus efectos, en el sentido de que Dios se ha comprometido a actuar en el rito sacramental.

g) Finalmente, y en cuanto a la bienaventuranza eterna, considera que ésta consiste formalmente en un acto de amor o de la voluntad. En otros términos: aunque tanto la inteligencia como la voluntad tengan un papel muy activo en la posesión de Dios, la superioridad de la segunda con relación a la primera garantiza también su preeminencia en el cielo.

IX. TEOLOGOS CONTEMPORANEOS DE ESCOTO

Uno de los pensadores más influeyentes de la tercera generación fue **Pedro Juan Olivi** (ca.1248-1298), franciscano originario del

Languedoc, que alcanzó el grado de lector en Montpellier. En esta región, la presencia cátara era importante, incluso después de la cruzada contra los albigenses. Estudió en París, donde siguió las enseñanzas de San Buenaventura y alcanzó el grado de bachiller en teología. Después de 1282 comenzó a atacar fuertemente a la dirección de la Orden franciscana por supuestas desviaciones con relación al espíritu primitivo. Fue autor de una vasta producción filosófica y teológica [77]. Ha pasado a la historia de la teología por su querencia hacia los espirituales o *fraticellos,* por sus doctrinas sobre el psiquismo humano y sobre algunos temas cristológicos y sacramentológicos censurados en el Concilio de Vienne en 1312 [78]. Por el tenor de las censuras, se advierte que su cristología y su psicología tenían una misma raíz. Olivi sostenía la pluralidad de formas sustanciales en el hombre; éste tendría alma vegetativa, sensitiva e intelectiva. La Iglesia, sin entrar en discusión sobre la multiplicidad de formas sustanciales, quiso no obstante expresar que la forma intelectiva —o alma espiritual— es por ella misma *(per se et essentialiter)* forma del cuerpo, de modo que no se sería hombre en sentido estricto si faltase esta formalidad, aunque se tuviesen las otras dos formalidades, en el supuesto de la multiplicidad de almas. Lo contrario tendría graves consecuencias para la cristología, pues el cuerpo de Cristo muerto y enterrado en el sepulcro, es decir, *in triduo mortis,* no habría sido propiamente el cadáver de Cristo si la forma espiritual no fuese la forma esencial del hombre vivo.

Merecen señalarse también, como teólogos representativos de la tercera generación parisina: **Enrique de Gante** (ca.1240-1293) [79], el agustino ermitaño **Egidio Romano** (ca.1247-1316) [80], **Godofredo**

[77] Relación de sus obras, con expresión de las ediciones críticas, en Berger, J. D. y Billen, J. (dirs.), *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'antiquité et du moyen âge* (Turnhout 1991), *ad vocem;* y en Merino, J. A., *Historia de la Filosofía franciscana,* o.c., 153-175.

[78] Decretum *Fidei catholicae* (*DS* 900-904 y COeD 360-361).

[79] La edición crítica de sus *Opera omnia* corre a cargo de Raymond Macken (University Press [Leuven 1979ss], hasta ahora 10 vols.). Existe un reprint de los *Quodlibetos,* según una edición del siglo xvi (Frankfurt/Main 1961), 2 vols.

[80] Entró muy joven en la Orden de los ermitaños de San Agustín. De 1269 a 1272 siguió en París las enseñanzas de Santo Tomás, por quien sintió siempre una gran simpatía. Reaccionó contra las censuras de 1277, cuando él era bachiller en París, y tuvo que alejarse de la Universidad. Esto fue la causa de que no alcanzase la condición de maestro hasta 1285. Maestro general de la Orden en 1292, y arzobispo de Bourges en 1295. En estos años escribió, a petición de Felipe el Hermoso, rey de Francia, el *De regimine principum,* inspirándose en Aristóteles y, sobre todo, en el *De regno* de Santo Tomás. Sus posiciones filosóficas estuvieron muy próximas a Aquino, aunque con variantes importantes, de modo que su síntesis podría ser calificada de un tomismo ecléctico. También redactó *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate,* de tendencia teocrática o «papalista». Cf. Saranyana, J. I., *Historia de la filosofía medieval,* o.c., epígrafe 79, con bibliografía.

de Fontaines († después de 1303)[81], el franciscano **Roger Bacon** (ca.1214-1294)[82] y el dominico **Teodorico de Freiberg** (ca.1250-ca.1310)[83].

[81] La edición de los quince quodlibetos y de tres cuestiones ordinarias se debe a M. de Wulf, A. Pelzer, J. Hoffmans y O. Lottin, en «Les philosophes belges», II-V, XIV (Lovaina 1904-1938).

[82] Su principal obra, que data de 1266, es: *Opus majus* [ed. de J. H. Bridges (Oxford 1897-1900), 3 vols.], que completó otras dos obras preliminares: *Opus minus* y *Opus tertium* [edición de J. S. Brewer (Londres 1859), posteriormente ampliada con algunos inéditos descubiertos y publicados por P. Duhem y A. G. Little, en 1909 y 1912, respectivamente]. En 1292 redactó su *Compendium studii theologiae.*

[83] Está en curso la edición crítica de sus *Opera omnia* (hasta ahora cuatro volúmenes), en el *Corpus philosophorum teutonicorum Medii Aevi,* a cargo de la editorial Meiner, de Hamburgo.

CAPÍTULO IV

LOS TEOLOGOS BAJOMEDIEVALES

I. LOS TEOLOGOS ESCOLASTICOS DEL SIGLO XIV, HASTA EL CISMA DE OCCIDENTE

A finales del siglo XIII se produjo una importante modificación de la vida europea. La octava y última cruzada había terminado con el fracaso y la muerte en Túnez de San Luis de Francia. El papa Celestino V (1294), de carácter muy débil, había renunciado a los pocos meses de ser elegido. El Imperio germánico se había debilitado mucho con la muerte de Federico II Hohenstaufen († 1250) y poco después se extinguía esta dinastía alemana (1268), iniciándose así la presencia de los monarcas franceses en el sur de Italia y su intromisión en los asuntos pontificios. De este modo, los conflictos entre el papa y el emperador, que habían comenzado a mediados del siglo XII, fueron ahora sustituidos por los conflictos entre el papa y el rey de Francia.

En efecto, en 1294 fue elegido el papa Celestino V, que dimitió, como ya se ha dicho, a los pocos meses. Le sucedió Bonifacio VIII (1294-1303), que tuvo que sufrir el acoso del rey francés Felipe IV el Hermoso. Este conflicto tuvo diversas causas, entre ellas, las intromisiones reales en la vida del clero francés; las disposiciones del papa sobre el cobro de los diezmos; la prohibición, por parte del rey, de que saliesen masas monetarias de Francia con destino a Roma; y, sobre todo, la bula papal *Unam sanctam* (1302) [1], que consagraba la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal, en una época en que estas doctrinas ya eran ampliamente discutidas por los teólogos y por los juristas. La crisis del papado estallaría con Clemente V (1305-1314), convocante del Concilio ecuménico de Vienne (1311-1312), francés, que trasladó el papado a Aviñón, donde estuvo hasta 1378. Después vendría el Cisma de Occidente.

En los años de Aviñón, la ciencia teológica sufrió importantes cambios, que vale la pena reseñar brevemente. Por una parte, empezó a interesarse por lo se ha llamado el «espíritu laico», es decir, por la separación de los dos poderes supremos de la cristiandad: el poder espiritual y el poder temporal [2], con una cierta sumisión, en todo caso, del primero al segundo. En este campo destacaron, entre otros,

[1] Cf. *DS* 870-875.

[2] Un visión panorámica imprescindible: MIETHKE, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. cast. de F. Bertelloni (Buenos Aires 1993). Cf. también BOERI, M. P. y TURSI, A., *Teorías y proyectos políticos*. I. *De Grecia al medievo* (Buenos Aires 1992).

cuatro pensadores: **Dante Alighieri** (1265-1321), con su *De Monarchia* [3]; el averroísta **Juan de Jadún** (1285/89-1328), **Marsilio de Padua** (1275/80-1342/3), con su *Defensor pacis* [4], y **Guillermo de Ockham** (ca.1285-1347) [5], con sus *De potestate pontificum et imperatorum* y *Breviloquium de potestate papae* [6]. Con el tiempo, estas doctrinas darían pie a una controversia eclesiológica de gran alcance, especialmente en los años posteriores al Concilio de Constanza (1414-1418) [7]. Jadún, Marsilio y Ockham se exiliaron a Múnich, donde trabajaron, al amparo de Luis de Baviera, contra la causa del sumo pontífice.

Durante esos años, hubo también una corriente «papalista», cuyos principales representantes fueron **Egidio Romano** (ca.1247-1316), que redactó un *De regimine principum,* de inspiración aristotélica, y, sobre todo, un *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate,* defendiendo la potestad estricta del papa en el orden temporal, frente a los intereses del «espíritu laico» [8]; el dominico **Juan Quidort de París** (ca.1240-1306), papalista más moderado que el agustino Egidio, autor de un *De potestate regia et papali,* redactada hacia 1303 [9]; **Jacobo de Viterbo** († 1307), discípulo de Egidio, aunque

[3] Hay una edición española: DANTE, *Obras,* BAC (Madrid ²1965). Cf. GILSON, E., *Dante et la philosophie* (Paris 1939).

[4] Un estudio clásico: QUILLET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue* (Paris 1970). Cf. también LOEFFELBERGER, M., *Marisilius von Padua: Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in «Defensor pacis»* (Berlin 1992).

[5] Nació en Ockham, en el condado de Surrey, a veinte millas de Londres. En 1306 fue ordenado subdiácono. En 1307 se encontraba en Oxford para realizar sus estudios universitarios. Bachiller sentenciario en 1318. Bachiller bíblico en 1320. En 1324 viajó a Aviñón para responder a ciertas acusaciones de herejía. La comisión deliberó durante tres años, al cabo de los cuales fueron condenadas siete tesis suyas. El 26 de mayo de 1328 huyó de Aviñón, en compañía de Miguel de Cesena, general de los franciscanos, y con otros franciscanos espirituales, refugiándose en la corte del emperador Luis de Baviera. Murió hacia 1347, quizá víctima de la gran epidemia de peste negra.

[6] Como se ha dicho, Ockham huyó de Aviñón en 1328. Establecido en Munich, y sintiéndose seguro al amparo de Luis de Baviera, comenzó su obra denigratoria contra el pontificado. Sus opúsculos polémicos, con sus títulos completos, son: *Opus nonaginta dierum* y *Dialogus* (ambos entre 1333-34); *Non invenit, Contra Benedictum XII* y *Compendium errorum* (entre 1337-38); *Breviloquium de potestate tyrannica super divina et humana, Tractatus de potestate imperiali, Octo quaestionum decisiones, An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum, De imperatore et pontificum potestate.* Cf. VAN LEEUWEN, A., «L'Église, régle de foi, dans les écrits de Guillaume d'Occam», en *Ephemerides theologicae lovanienses* 11 (1934), 249-288.

[7] Cf. la obra capital: DE LAGARDE, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (Louvain-Paris 1956-1970) (nueva edición refundida), en cinco volúmenes. El volumen III está dedicado a Marsilio de Padua, y los volúmenes IV y V, a Guillermo de Ockham.

[8] Cf. cap. 3, epígrafe IX, supra.

[9] Edición crítica, con un buen estudio preliminar, en LECLERQ, J., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle* (Paris 1942).

más moderado que su maestro, autor de un importante *De regimine christiano,* escrito hacia 1302 [10], en el que formuló la doctrina de los dos poderes en unos términos que después serían clásicos: distinción neta de los dos órdenes y referencia última de los dos poderes papales (temporal y espiritual) a Cristo, en quien reside la plenitud de la potestad en el cielo y en la tierra; **Agustín Triunfo** (1243-1328), autor de varios opúsculos, redactados hacia 1308, sobre la potestad del romano pontífice y, sobre todo, de una *Summa de potestate ecclesiastica* dedicada a Juan XXII, que data de 1320 y que fue pedida por el papa para hacer frente a las doctrinas «laicistas» que se abrían paso; y el franciscano **Alvaro Pelayo** (Alvaro Paes) (ca.1280-1352), penitenciario mayor en Aviñón en tiempos de Juan XXII, autor de un célebre *De planctu ecclesiae* (hacia 1330), donde se lamenta de la situación de la Iglesia y propone, como única solución, ampliar los derechos de la Santa Sede [11].

Con todo, la más notable alteración en la forma de hacer teología, que afectó incluso a su misma terminología, se produjo al hilo de las transformaciones de la gnoseología. Evidentemente, influyó el estilo de Duns Escoto; pero no sólo su estilo, sino sobre todo su forma de plantear los temas, especialmente su doctrina sobre la intuición del singular. Para Duns, el singular se puede captar de inmediato a través de la intuición intelectual del singular. De este modo, al criticar la doctrina de la abstracción alteró decisivamente las condiciones de posibilidad de la ciencia teológica. Después él, **Guillermo de Ockham** [12], el Venerabilis Inceptor, negó la posibilidad teórica de una ciencia verdaderamente «científica» acerca de las *verdades teológicas* (verdades que versan sobre Dios y son cognoscibles naturalmente); y redujo a la mínima expresión una ciencia que verse sobre los *artículos de la fe* (sólo cognoscibles sobrenaturalmente),

[10] Edición crítica y estudio preliminar de H. X. Arquillière (Paris 1926). Fue maestro en París hacia 1293 y, después, arzobispo de Benevento, cerca de Nápoles, hacia 1302.

[11] Nació en Salnés (Pontevedra). Jurista formado en Bolonia, entró en la Orden franciscana en 1306. Juan XXIII le protegió de injustas acusaciones y le llamó a Aviñón. En 1333 fue designado obispo de de Silves (Portugal), de donde fue expulsado. Se retiró a Sevilla, donde murió. Gran controversista en la polémica eclesiológica de aquellos años. Cf. GARCÍA Y GARCÍA, A., «La canonística ibérica medieval posterior al *Decreto* de Graciano», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España.* I. *Siglos III-XVI* (Salamanca 1967), I, 397-434, especialmente página 420; ID., «Pelayo o Pelagio, Alvaro», en *DHEE* t.III, 1954-1955; MORAIS BARBOSA, J., *O «Statu et planctu Ecclesiae». Estudo crítico* (Lisboa 1982).

[12] La edición crítica completa de sus obras, comenzada en 1967 por el Institutum Franciscanum de la Universidad de San Buenaventura de Nueva York, ha sido terminada en 1984. Seis imponentes volúmenes de *Opera philosophica* y otros nueve de *Opera theologica.* Sobre la cronología de sus obras, cf. BOEHMER, PH., «Der Stand der Ockhams Forschung», en *Franziskanische Studien* 39 (1952), 12-31.

infundidos por Dios en el intelecto. La teología quedaba, de este modo, desposeída casi totalmente de objeto propio, lo cual implicaba la inauguración de una nueva época. De hecho, Ockham no puede ya ser considerado, en sentido estricto, como teólogo, aun cuando haya escrito nueve volúmenes de temas teológicos; en todo caso, fue un teólogo de un estilo muy diferente a como lo habían sido sus predecesores del siglo XIII [13].

La influencia de Ockham también resultó decisiva en el campo de la ética y, por ello, de la teología moral. La psicología agustiniana de Ockham, con su negación de la realidad de las potencias anímicas como entidades accidentales distintas de la sustancia del alma, imposibilitó una concepción de la libertad como propiedad de la voluntad, a la que precede, en su ejercicio, la actividad del juicio intelectual [14], o sea, la deliberación de la conciencia moral. La libertad quedó reducida a un modo fáctico de operar, cuya existencia no podía ser demostrada racionalmente. La libertad se limitaba a estar ahí, meramente atestiguada por la experiencia. En tal contexto, la libertad carecía de relieve teológico, de modo que la discusión sobre la existencia del libre albedrío —y su hipotética negación— quedaba abierta...

Escoto había llegado a la conclusión de que la voluntad divina está limitada por el principio de contradicción y que la ética encuentra su fundamento en la voluntad divina; así pues, nuestras acciones serán buenas cuando se acomoden al querer divino, sin que se pueda buscar en la acción misma o en las normas que rigen nuestro comportamiento razones que justifiquen su bondad. Para Escoto, toda la ley moral dependía del puro querer divino, excepto el primer mandamiento y el segundo, que tienen a Dios mismo por objeto y que, por ello, no pueden cambiar. Pues bien, Ockham fue mucho más radical. En el opúsculo *Tractatus de principiis theologiae,* que no es suyo, pero que reproduce fielmente su doctrina y fue escrito en vida del Venerabilis Inceptor por alguien que le conocía bien, se advierte una notable radicalización de los postulados escotistas. Para Ockham, por ejemplo, ni siquiera el principio de no contradicción constituye una «razón» del obrar y querer divinos. O mejor: el principio de

[13] Cf. DAY, S. J., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the later Scholastics* (St. Bonaventure, NY 1947), p.140-203; GUELLUY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Paris 1947); RÁBADE ROMEO, S., *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV* (Madrid 1966); GHISALBERTI, A., *Guglielmo di Occam. Vita e pensiero* (Milano 1972); ID., *Introduzione a Ockham* (Roma-Bari 1976); VOSSENKUHL, W., y SCHÖNBERGER, R., *Die Gegenwart Ockhams* (Weinheim 1990); MERINO, J. A., *Historia de la filosofía franciscana,* BAC (Madrid 1993), 285-369; y SARANYANA, J. I., *Grandes maestros de la teología* (Madrid 1994), I, 160-175. La bibliogafía sobre Ockham es impresionante. Cf. BECKMANN, J. P. (dir.), *Ockham-Bibliographie 1900-1990* (Hamburg 1992).

[14] RÁBADE ROMEO, S., *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV,* o.c., 165.

contradicción no se refiere tanto a la acción cuanto a lo existente. No hay acciones contradictorias (puede hacerse esto o su contrario, sin que ello suponga problema alguno); hay, en cambio, cosas que, si existiesen, es decir, si fuesen hechas, al estar hechas serían contradictorias: y, por ello, Dios no puede hacerse a Sí mismo. Pero Dios podría habernos mandado que le odiáramos y, en tal caso, odiarle sería bueno. En otras palabras: la bondad o malicia de las acciones humanas radica exclusivamente en la obediencia o desobediencia a la voluntad divina pura, entendida ésta como algo meramente arbitrario *quoad nos* o, por lo menos, algo carente de toda «razón», es decir, al margen de su Intelecto y de su Ser. En consecuencia, los actos humanos no son intrínsecamente buenos o malos; Dios no manda hacer lo bueno y evitar lo malo, sino simplemente ser obedecido. Por eso mismo, no hay obras en sí buenas, ni malas, ni meritorias; y, por ello, Dios podría condenar a los inocentes y salvar a los culpables. Esta moral, que implicaba una gnoseología nueva, una psicología de corte agustiniano y una concepción meramente positivista de la ley, habría de tener profundas consecuencias en los planteamientos espirituales y pastorales de los siglos XV y XVI. (Lutero, por ejemplo, no dudó en reconocerse afecto a la tradición ockhamista.)

II. LOS MISTICOS RENANO-FLAMENCOS

Mientras la teología perdía cierto frescor especulativo y se refugiaba cada vez más en cuestiones académicas de poco relieve pastoral, se producía en la región renana y en Flandes una importante reacción mística. Fue un movimiento generalizado de gran vigor. Entre todos sobresale, en primer lugar, el dominico **Meister Eckhart** (ca.1260-1327) [15]. Fue un gran místico y un excelente teólogo.

[15] Juan Eckhart nació en Hochheim, cerca de Gotha, hacia 1260. Ingresó en la Orden de Predicadores y fue probablemente discípulo de San Alberto Magno en Colonia. En 1293-94 estudió y enseñó en París, coincidiendo seguramente con Duns Escoto. En 1302 obtuvo el grado de doctor, que le fue concedido por Bonifacio VIII. Nombrado provincial de la Orden, en 1303 se le encuentra en Sajonia. En 1307, como vicario general, se trasladó a Bohemia, con la misión de reformar los conventos dominicanos. De 1311 a 1313 estuvo de nuevo en París. Después marchó a Estrasburgo, para resolver el problema de las beguinas de aquella ciudad, y acaso enseñó también en el *studium* de allí. Los últimos años de su vida los pasó en Colonia. Murió camino de Aviñón, después de haber apelado al papa en el proceso inquisitorial que se siguió contra él. La edición crítica de sus obras está muy avanzada: *Die lateinischen Werke* fue comenzada en Stuttgart en 1936, planeada en cinco volúmenes (terminados el I y IV, e incompletos los tres restantes); *Die deutschen Werke,* bilingüe bajo alemán/alto alemán, comenzó en Stuttgart en 1958 (hasta ahora han sido editados los vols.I, II, II y V; falta el IV).

En su vida se distinguen dos etapas bien diferenciadas: los años de sus dos magisterios parisinos, hasta su llegada a Estrasburgo, en 1313; y la época de Estrasburgo y de Colonia, en la que se vio implicado en dos procesos inquisitoriales: absuelto en el primero, murió durante el segundo, cuando había apelado a Aviñón. Después de fallecido, algunas tesis suyas fueron condenadas por Juan XXII [16]. La mayor parte de ellas están tomadas de sus sermones en lengua alemana y de sus comentarios a la Sagrada Escritura, y tienen todas un contexto místico difícil de interpretar. Por ello, se ha especulado mucho sobre el alcance de su doctrina [17]. Parece que durante sus años parisinos se dejó influir notablemente por planteamientos neoplatónicos, situando a Dios más allá del ser, y al ser, como la primera criatura. Tales cuestiones, aunque difíciles de conciliar con la fe católica, no fueron censuradas, lo que prueba la gran libertad de que gozaban los teólogos en sus actividades académicas ordinarias. En cambio, las expresiones místicas que vertió en sus sermones populares en Estrasburgo y Colonia le ocasionaron muchos disgustos. Con todo, si se leen con cuidado tales sermones, concedido que algunas expresiones estén quizá poco matizadas —cosa lógica, puesto que eran palabras dichas y no escritas—, se tiene la impresión de que el proceso coloniense tuvo como trasfondo más bien la polémica sobre el tomismo que la rectitud de su doctrina, y que fue incitado por algunas envidias de correligionarios suyos [18].

En Alemania destacaron también los dominicos **Juan Taulero** († 1361) y el beato **Enrique Susón** († 1365), ambos relacionados con el grupo de los «amigos de Dios», una asociación renana de eclesiásticos y laicos deseosos de propagar la mística especulativa y de practicarla ellos mismos. Taulero tuvo una influencia posterior muy notable, que se aprecia incluso en San Juan de la Cruz [19]. Distinguió tres niveles antropológicos: el hombre exterior, el hombre interior y el *fundus animae* u hondón del alma. Dios se comunica con el alma en su hondón después de la purificación pasiva —aunque no empleó este término, describió perfectamente el fenómeno—. En el hondón, el alma, si atiende, contempla cómo el Padre engendra eternamente al Hijo y cómo se comunica Dios al alma sin interme-

[16] Cf. Const. *In agro dominico*, de 27 de marzo de 1329, en *DS* 950-980.

[17] Cf. Tusen W., *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Paderborn-Wien-München 1988).

[18] Cf., con bibliografía: Albert, K., *Mystik und Philosophie* (Sankt Augustin 1986); Saranyana, J. I., «Meister Eckhart: Eine Nachlese der Kölner Kontroverse (1326)», en *Miscellanea Mediaevalia* 20 (1989), 212-226.

[19] Cf. Groult, P., *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, trad. cast. (Madrid 1976).

diario [20]. Por los mismo años, en Flandes sobresalieron los místicos de Groenendael [21], cerca de Bruselas, especialmente el sacerdote **Juan de Ruysbroeck** († 1381) [22], conocido como «el Admirable», que fundó una comunidad austera y penitente, bajo la regla de San Agustín.

Todos ellos, además de ser realmente contemplativos, alcanzaron a desarrollar una penetrante especulación sobre los comportamientos del alma y de sus potencias en sus relaciones con Dios; y prepararon la reforma eclesiástica que lentamente se impondría en algunas regiones de Europa después del Concilio de Constanza (1414-1418). Al mismo tiempo, pusieron los fundamentos del interés por la vida ascética, que después se difundiría por toda Europa con la «devotio moderna». Conviene destacar que, en general, la mística renano-flamenca postuló el repliegue del alma sobre sí misma, en contraposición con otras místicas plenomedievales (por ejemplo, los victorinos y el mismo Aquinate), que necesitaban contemplar las criaturas para elevarse hacia Dios. Otra característica de los renano-flamencos fue su carácter universalista, abriendo las puertas de los estados místicos a todo tipo de fieles, muchas veces laicos. Subrayaron, además, las nociones de vaciamiento interior y completo desnudamiento del alma para facilitar la unión mística con Dios en el hondo del alma, tema que después habría de ser ampliamente desarrollado por la «recolección» castellana. Pero, en ocasiones, los seguidores laicos de esa mística carecieron de la suficiente formación teológica y sufrieron la falta de una adecuada dirección espiritual por parte de maestros experimentados, con las consiguientes desviaciones pseudomísticas.

III. LA VIDA ECLESIASTICA DESDE EL CISMA DE OCCIDENTE A LA CAIDA DE CONSTANTINOPLA

En 1378 fue elegido el papa Urbano VI, quien, por su mal carácter, se indispuso con sus cardenales. Estos eligieron a Clemente VII,

[20] Cf. ROYO MARÍN, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*, BAC (Madrid 1973), 229-233. Taulero escribió unos importantísimos *Sermones espirituales*. Las demás obras a él atribuidas son espurias.

[21] La bibliografía sobre estos autores es inmensa. Además de las respectivas voces en el *DSp*, cf. algunas exposiciones generales, de carácter manual, como: POURRAT, P., *La spiritualité chrétienne*. II. *Le Moyen Âge* (Paris 1951), 339-401; BOUYER, J., LECLERCQ, J., y VANDENBROUCKE, J. F., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. II. *La spiritualité du Moyen Âge* (Paris 1961), 478-486.

[22] *Opera omnia*, edición de Surius, Colonia 1552 (reprint Londres 1967); y *Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. del flamenco al francés por los benedictinos de Saint Paul de Wisques (Bruselas 1912-1938), 6 vols. Todavía válido: WAUTIER D'AYGALLIERS, A., *Ruysbroeck l'Admirable* (Paris 1923).

que marchó a Aviñón, mientras Urbano VI se quedaba en Roma. La división o cisma se consumó cuando ambos papas se excomulgaron mutuamente.

Al morir Urbano VI, los cardenales romanos, en lugar de prestar obediencia a Clemente VII, que era francés, decidieron elegir a otro romano: Bonifacio IX (1389-1404), y después a Gregorio XII. A Clemente VII le siguió el español Benedicto XIII (1394-1417). En 1394, la Universidad de París propuso tres vías para resolver el cisma: la *via cessionis* (es decir, la renuncia de ambos papas), la *via compromissi* (el diálogo entre los dos papas), y la *via concilii* (la convocatoria de un concilio ecuménico que zanjase el litigio). Las dos primeras vías fracasaron y se llegó así a la tercera vía como la única posible.

El concilio se juntó en Pisa en 1409. Los conciliares destituyeron a los dos pontífices, declararon la sede vacante y, reunidos en cónclave los cardenales, eligieron a Alejandro V. Este falleció en seguida y fue elegido como sucesor Juan XXII (1410-1415), quizá excesivamente mundano. Finalmente, con el apoyo del emperador Segismundo, Juan XXII convocó un concilio ecuménico en Constanza, en 1414. Muy pronto, el concilio se volvió contra él, sobre todo cuando se introdujo la novedad de que se votaría por naciones y no individualmente. Juan XXII huyó el 20 de marzo de 1415, pero el concilio no se interrumpió. Juan XXII fue obligado a regresar a Constanza y depuesto, muriendo en 1419. También en 1415, Gregorio XII renunció al papado, no sin antes haber legitimado el concilio de Constanza. Sólo se resistió Benedicto XIII, que fue depuesto por el concilio en 1417. Poco después, los cardenales reunidos en cónclave eligieron a Martín V (1417-1431), que fue obedecido por todos.

Mientras tanto, Constanza había aprobado, en 1415, los decretos que sancionaban la doctrina conciliarista [23]: «Este sínodo, congregado legítimamente por el Espíritu Santo para hacer un concilio general, representa a la Iglesia católica militante, tiene potestad recibida inmediatamente de Cristo, y debe ser obedecido por todos, cualesquiera que sean su dignidad y estado, incluso por el papa, en aquellas cosas que miran a la fe y a la extirpación del dicho cisma» [24]. El Decreto *Frequens,* aprobado en la sesión XXXIX, de 1417, estableció que el concilio se reuniría frecuentemente: el próximo, al cabo de cinco años; el siguiente, al cabo de siete; y después regularmente, cada diez años.

[23] Sesión III, de 26.03.1415 (COeD 407) y sesión IV, de 30.03.1415 (COeD 408-409).

[24] Sesión IV (COeD 408[10-14]). Las mismas ideas se repitieron en la sesión V. Lógicamente, estas ideas no fueron aceptadas por Martín V.

Las disposiciones sobre la frecuencia de las convocatorias y acerca de la superioridad del concilio sobre el papado, aunque aceptadas a regañadientes las primeras por Martín V, y rechazada la última, marcaron la discusión teológica durante todo el siglo XV. En efecto; conforme al decreto *Frequens,* el papa Eugenio IV (1431-1447), si bien no observó la periodicidad que estipulaba Constanza, cedió en la convocación de un concilio, que comenzó en Basilea en 1431, en la confluencia entre las actuales Francia, Alemania y Suiza. Este concilio comenzó siendo ecuménico, porque había sido legítimamente convocado; pero, al poco tiempo, en el verano del 1433, el papa consideró que el concilio se había separado de las directrices que él había dado y que, por tanto, se había hecho cismático. En consecuencia, lo declaró ilegítimo y, tras haberlo disuelto, lo reconvocó en el año 1438, empezando así el concilio de Florencia. Recibió este nombre porque, si bien no todo se desarrolló en esta ciudad, sí su parte más importante. Pasó por distintos lugares: Florencia, Ferrara y Roma, y se celebró entre 1438 y 1445; y en este concilio se desarrolló un importante esfuerzo de unión con los griegos, los armenos, los jacobitas o coptos y los sirios. En definitiva, y a la vista de los problemas que acabo de enumerar, dos fueron los grandes temas de la teología de la época: el conciliarismo y la unión de las iglesias.

Todavía una advertencia: el siglo XV va a conocer la gran eclosión de la teología española. Esto pudo ser así porque la Iglesia en España se hallaba ya en vías de reforma, sobre todo las Ordenes religiosas, cosa que no ocurría en el resto de Europa. Además, Castilla estaba en paz —aún no había estallado la guerra civil ni había comenzado la reconquista de Granada— y poseía una buena situación económica. Otro elemento que contribuyó a que Castilla aportara muy buenos teólogos durante los siglos XV-XVI fue que el papa Benedicto XIII, aragonés, que había sido excomulgado por el concilio de Constanza, erigió en la Universidad de Salamanca una Facultad de Teología para ganarse el favor de los castellanos. En efecto; esa Universidad, fundada por Fernando III el Santo en 1225 y consolidada por Alfonso X el Sabio, había pedido repetidas veces poseer una Facultad de Teología, pero Roma nunca se la había concedido. Hacia el año 1396, la consiguió finalmente [25].

[25] Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Los orígenes de la Universidad de Salamanca», en *Miscelánea Beltrán de Heredia* (Salamanca 1972), I, 59-102.

IV. LA «DEVOTIO MODERNA» Y LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS DE REFORMA

Poco a poco, la exigencia de una conversión se transformó en un clamor general. De esta forma, en aquella sociedad golpeada por las hambres y las pestes, y por la decadencia del clero y de las Ordenes religiosas, comenzó a renovarse profundamente. La «devotio moderna» [26], un movimiento de enorme trascendencia en la reforma de la Iglesia, daba sus primeros pasos. Consistía en una nueva vía mística de búsqueda y encuentro con Dios, a través de la oración metódica. **Ludolfo de Sajonia** († 1378), apodado «el Cartujano», uno de sus primeros y más característicos representantes, ofrecía, en su obra *Vita Christi,* también titulada *Meditationes Christi,* una piedad más profunda y de mayor exigencia. Este libro tuvo una extraordinaria difusión durante casi dos siglos, por ser la primera obra que relataba íntegramente, en un contexto espiritual y contemplativo, la vida de Cristo, en ciento ochenta y un capítulos.

Pero, el verdadero creador y sistematizador de la «devotio moderna» fue **Gerardo Groote** (1340-1384) [27]. Mantuvo relaciones con Juan Ruysbroeck, traduciendo alguna de sus obras, y leyó algunos escritos de los místicos renanos, sobre todo el *Horlogium* de Enrique Susón. La ortodoxia del movimiento que fundó está fuera de toda duda, a pesar de la hostilidad del obispo de Utrecht, que le retiró las licencias de predicar, perplejo por el rigor de la conducta moral que propugnaba. Groote insistía en la vía de la humildad, la vida interior, el desprecio de la ciencia vana, los ejercicios de piedad bien regulados, la oración mental metódica, la lectura de la Sagrada Escritura y la meditación de los escritos patrísticos. Sin embargo, el más conocido de los autores de la «devotio moderna» es **Tomás de Kempis** († 1471), al habérsele atribuido durante mucho tiempo la *Imitatio Christi* o, si se quiere, *Contemptus mundi,* por haber firmado autógrafamente su propio ejemplar, en 1441. La *Imitatio* es la obra clásica de la «devotio moderna» y quizá el libro de espiritualidad más difundido de todos los tiempos. Con todo, la autoría no está asegurada. Más bien habría que negar la paternidad de Kempis y

[26] Una excelente exposición de conjunto acerca de la «devotio moderna» es: HUERGA, A., «La vida cristiana en los siglos XV y XVI», en JIMÉNEZ DUQUE, B., y SALA BALUST, L. (dirs.), *Historia de la espiritualidad* (Barcelona 1956), II, especialmente páginas 15-50.

[27] Nació en Dventer (Holanda) en 1340. Obtuvo en París el grado de maestro en artes, en 1362. Llevó una vida mundana hasta que una grave enfermedad, que le tuvo a las puertas de la muerte, le hizo reflexionar. Pasó una temporada en la cartuja de Monnikhuizen, y en 1374 renunció a sus rentas. Permaneció siempre como simple diácono (ordenado en 1377). Murió santamente en 1384, rodeado por sus discípulos.

atribuirlo a un autor anónimo de mediados del siglo XIV [28] o, incluso, a un tal Juan Gersèn, un italiano piamontés del siglo XIII [29].

Finalmente, conviene recordar a **Juan Gerson** (1363-1429) [30], canciller de la Universidad de París, uno de los autores más influyentes de los siglos XV y XVI, gran defensor de la «devotio moderna» frente a sus detractores. Cuatro temas inquietaron profundamente a Gerson: dos cuestiones filosóficas y dos teológicas. En primer lugar, la indistinción entre metafísica y lógica en que habían incurrido los pensadores terministas del siglo XIV, por cuya causa tantos problemas metafísicos habían sido resueltos por la vía de la lógica. En segundo lugar, la desconcertante perviviencia del hiperrealismo medieval. Por su oposición al hiperrealismo, cuyo primer y más peligroso representante descubría en Juan Escoto Eriúgena († ca. 877), inclinó sus simpatías hacia Guillermo de Ockham. Pero ya se ve que fue proclive al terminismo sólo por las circunstancias, puesto que rechazó de este sistema filosófico bastantes puntos de vista fundamentales. Pasando ya al ámbito de la teología, el tercer problema que le preocupaba consistía en la tendencia excesivamente «racionalizante» de muchos teólogos, que no respetaban suficientemente el misterio divino. Por ello, parafraseando la obra de Boecio († ca.524) *De consolatione philosophiae,* escribió una *De consolatione theologiae,* y se inclinó más por la teología bonaventuriana que por la teología escotista. Finalmente, y en cuarto lugar, le inquietaban los brotes de mística heterodoxa que tanto proliferaron a lo largo del siglo XIV. Por ello, se mostró muy partidario de la «devotio moderna», que le parecía más inmune a las exgeraciones místicas que otras formas de espiritualidad coetáneas.

Contemporáneamente daba sus primeros pasos la reforma franciscana [31], que acabaría configurando la Regular Observancia espa-

[28] Cf. sobre esta cuestión el documentado estudio de AMPE, A., «Imitatio Christi», en *DSp* t.VII/2, 2338-2355.

[29] Cf. LUPO, T., «Prefazione», en *Imitazione di Cristo* (Ciudad del Vaticano 1983), 9-23.

[30] Nació en Reims, en 1363, de humilde familia campesina. Fue sacerdote. Diplomático al servicio del rey Carlos VI en la corte pontificia de Aviñón. Discípulo de Pedro d'Ailly († 1420). Canciller de la Universidad de París desde 1395. Fue teólogo de corte conciliarista y místico. Proclive a la corriente terminista y seguidor, en polémica con los escotistas, de las tesis bonaventurianas. Sus obras completas, que ejercieron una enorme influencia en el siglo XV y comienzos del XVI, llenan once volúmenes en diez tomos, y han sido preparadas por Palémon Glorieux (Paris 1960-1963). Su *Theologia mystica* es una pieza capital para comprender el período. La *Introduction générale* del primer volumen, redacta por Glorieux, constituye una aproximación imprescindible a su doctirna. Véase también ID., «Gerson (Jean)», en *DSp* t.VI, 314-331.

[31] LEJARZA, F. DE, «Orígenes de la Reforma franciscana», en *Archivo Ibero-Americano* 17 (1957); ID., «Orígenes de la descalcez franciscana», en *Archivo Ibero-Ameri-*

ñola. En Castilla hubo varios focos iniciales, como el de Pedro de Villacreces, desde 1395, cuya irradiación llegó a El Abrojo, cerca de Valladolid, donde San Pedro Regalado (desde 1416) constituiría un centro de espiritualidad muy activo; o el de Pedro de Santoyo, que se inició en 1409. En la Corona de Aragón tuvo especial relieve **Francisco de Eiximenis** (ca. 1327-1409), promotor del eremitorio de Santo Espíritu del Monte, confirmado por Benedicto XIII en 1403. Eiximenis fue, además, un teólogo de nota, escritor destacado en lengua catalana, formado en Toulouse, que desarrolló una notable actividad pastoral y literaria en Barcelona y en Valencia [32]. También en torno a 1380, el dominico **Raimundo de Capua,** que había sido confesor de Santa Catalina de Siena, iniciaba en Italia el movimiento de reforma dominicano. Surgieron asimismo focos eremíticos entre los dominicos españoles, como el beato Alvaro de Córdoba, que huyó del mundo en 1423 [33]. Los brotes de renovación en la Orden de San Agustín comenzaron igualmente en el siglo XV y fueron reconocidos por el papa Eugenio IV en 1438.

cano 22 (1962), 15-131. GARCÍA ORO, J., «Conventualismo y reforma», en GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* BAC (Madrid 1980), III; ID., *Cisneros y la reforma del clero Español en tiempos de los Reyes Católicos* (Madrid 1971); ID., «El franciscanismo hispano en la Edad Media», en *Verdad y Vida* 178-179 (1987), 207-249. Cf. también sobre la reforma franciscana ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI,* BAC (Madrid 1976), I, 82-118.

[32] Nació el minorita Francisco de Eiximenis hacia 1327, en Gerona, y debió de tomar el hábito franciscano en el convento de San Francisco de su ciudad natal. Realizó estudios en Valencia y frecuentó las aulas de París y Oxford. Visitó Roma y, en 1365, se presentó ante el papa Urbano V, en Aviñón. A su vuelta enseñó teología en el Estudio General de Lérida (1370-71). Se hizo magister theologiae en Toulouse, en 1374. De 1383 a 1408 residió en el convento de su Orden en Valencia. Se sabe que también enseñó en Barcelona y en otros lugares del Reino de Aragón. Murió en Perpiñán, hacia 1409, donde fue enterrado. Su obra permanece casi toda manuscrita. Ediciones: FRANCESC EIXIMENIS, *Lo crestià* (selecció), a cura d'A. Hauf (Barcelona 1983). Recientemente ha comenzado la edición crítica de esta importante obra bajomedieval: FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè llibres del Crestià* (Girona 1986 y 1987), II,1 y II,2. Estos dos volúmenes constituyen los tomos 3 y 4 de *Obres de Francesc Eixeminis,* y han sido preparados por C. Wittlin, A. Pacheco, J. Webster, J. M. Pujol, J. Fíguls, B. Joan, A. Bover, A. Solé, T. Romaguera y X. Renedo. Posteriormente ha aparecido el primer volumen de la nueva serie *Estudis sobre Francesc Eiximenis,* titulado *Studia bibliographica* (Girona 1991), a cargo de E. Grahit, J. Massó i Torrens, Fr. A. López, J. Sanchis Sivera, P. Martí de Barcelona, J. Monfrin y D. J. Viera. Este volumen constituye una ayuda preciosa para adentrarse en la tradición literaria y en la vida de Eiximenis. También: FRANCESC EIXIMENIS, *De Sant Miquel Arcàngel. El quint tractat del «Llibre dels àngels»,* intr., dir. y apéndices de C. Wittlin (Barcelona 1983). Sobre su posterior influencia, especialmente en Castilla y América: SARANYANA, J. I., y DE ZABALLA, A., *Joaquín de Fiore y América* (Pamplona 1992), cap. II y epílogo.

[33] Una buena síntesis histórica sobre la reforma de las Ordenes religiosas en: IPARRAGUIRRE, I., «Nuevas formas de vivir el ideal religioso (siglos XV-XVI)», en JIMÉNEZ DUQUE, B., y SALA BALUST, L. (dirs.), *Historia de la espiritualidad* (Barcelona 1969), II, especialmente 143-178.

V. LAS CONTROVERSIAS CONCILIARISTAS

Ya he señalado que el Concilio de Constanza aprobó dos decretos, en 1415, de marcado sabor conciliarista. Aunque posteriormente no fueron ratificados por el papa Martín V, su espíritu inspiró buena parte del hacer teológico de la generación siguiente. Vamos a centrarnos, ante todo, en los pensadores de corte más o menos conciliarista, como Juan de Segovia y Alfonso de Madrigal. Después veremos la reacción anticonciliarista, cuyo representante principal fue Juan de Torquemada.

1. Juan de Segovia

Juan de Segovia (1395-1458)[34] se ocupó ampliamente de cuestiones eclesiológicas, bajo la perspectiva conciliarista. «La Iglesia es —decía— una sociedad espontánea y universal de criaturas racionales, fundada por Dios inmediatamente, para vivir eterna y felizmente bajo la Cabeza de la Iglesia, que es su Hijo, heredero de todas las cosas». Conviene destacar que relaciona la Iglesia con el misterio de la vida trinitaria: la Iglesia sería la vida de la Santísima Trinidad que se comunica a los hombres a través de su Hijo. Fundada por Dios al comienzo de los tiempos, antes de la creación del hombre, la Iglesia estaba constituida sólo por ángeles. Dios Hijo era desde el primer momento su cabeza. Al principio era sólo angélica; posteriormente se incorporó a ella la humanidad. Desde la Encarnación, el Hijo es también su cabeza en cuanto hombre. La Iglesia angélica sería, pues, como el alma, y la Iglesia humana sería como el cuerpo. Dios habría designado a Lucifer cabeza de la Iglesia angélica, en cuanto vicario

[34] Arabista, formado en Salamanca, amigo personal del cardenal Nicolás de Cusa. En los documentos oficiales se le llama Joannes Alfonsi (Juan Alfonso) y se añade a veces «de Segobia». Es posible que «Segovia» designe el lugar de nacimiento. Fue el único representante salmantino en el Concilio de Basilea. Maestro en Teología, en su enseñanza universitaria de Salamanca del año 1418 al 1433 pasó sucesivamente por las tres cátedras. En la primavera de 1433 marchó a Basilea como enviado de la Universidad y del rey de Castilla para el concilio. Desde el principio se hizo notar por su habilidad personal y por la calidad y amplitud de sus conocimientos teológicos. Acabó siendo corifeo del grupo «conciliarista». Por su conducta cismática había perdido desde 1439 los beneficios eclesiásticos que poseía en España y otros títulos en la Corte pontificia. Recibió por fin el título de arzobispo de Cesarea y se retiró al priorato de Aiton, donde rehízo su espíritu, hizo copiar y escribió obras de gran interés, entre las que destaca su *Historia del Concilio de Basilea*. Cf. AVILÉS, M., «La teología española en el siglo XV», en ANDRÉS MARTÍN, M. (dir.), *Historia de la teología española* (Madrid 1983), 511-516. Principales obras, todas ellas manuscritas, referidas por Avilés. Sobre Segovia, cf. también GOÑI GAZTAMBIDE, J., «El conciliarismo en España», en *Scripta Theologica* 10 (1978), 893-926, especialmente las páginas 903-904.

del Verbo; y como cabeza de la Iglesia humana, y como vicario de Cristo, a Pedro. Tras su pecado, Lucifer dejó de ser la cabeza de la Iglesia angélica para ser sustituido por San Miguel. De la misma manera que por su pecado Lucifer fue cambiado por San Miguel después de un combate celestial, la Iglesia humana también tendría la capacidad de destituir a Pedro si éste no fuera fiel a la misión encomendada. Y, de la misma forma que el cisma celestial —entre partidarios de Lucifer y partidarios de San Miguel— se solucionó por la intervención de las milicias angélicas, así también el Cisma de Occidente se había solucionado por la intervención de las naciones a favor de un candidato y en contra de otro. Por ello, el juicio de la Iglesia legítimamente congregada es irreformable y está por encima de cualquier otro parecer, incluso por encima del parecer del propio romano pontífice. Si surgiese algún conflicto, no sería la Iglesia la que habría de someterse al papa, sino el papa quien se doblegaría a la Iglesia o al concilio. El sumo pontífice está siempre sometido al juicio de la Iglesia, a la que debe rendir cuenta de su gestión.

En el supuesto de un contencioso, si el papa no aceptase el veredicto del concilio, podría ser depuesto y privado del ejercicio de su potestad. Su potestad, sin embargo, no se extinguiría, porque no la había recibido directamente del concilio, sino de Cristo; la potestad suprema del pontífice sólo quedaría en suspenso. La Iglesia podría apartarlo de su función y elegir otro representante de Cristo: conservaría *in nuce* la potestad, pero no podría desarrollarla sin la previa autorización de la Iglesia. El papa, pues, recibe la potestad de Cristo a través de la Iglesia cuando acepta su designación. El pontífice es mero ejecutor de las grandes líneas pastorales y de las decisiones doctrinales del concilio. «Cuando la Iglesia, legítimamente congregada, ha emitido su juicio, ya no cabe un recurso ulterior, como ocurre en los tribunales supremos de este mundo». Hay, en consecuencia, dos órganos de jurisdicción debidamente jerarquizados: primero el concilio y después el papa: «El mismo San Pedro está obligado a someterse a su juicio [del concilio]». La autoridad del papa «queda, pues, condicionada a la confianza del pueblo en su superior, y el ejercicio de su autoridad queda restringido a lo ejecutivo, ya que lo legislativo se reserva al concilio». Aunque tenga poder para juzgar y vigilar la administración eclesial de ese *executor* de los decretos conciliares que es el papa, «sólo accidentalmente intervendrá el concilio en el plano ejecutivo papal y esto sólo en bien de la Iglesia».

Las bases filosóficas del pensamiento de Juan de Segovia están tomadas del corporativismo burgués bajomedieval, que la corriente conciliarista de Constanza había trasladado a la eclesiología. La Iglesia era entendida como una corporación, un cuerpo representativo, en el que el concilio era la concreción corporal, legal y moral de

todos los fieles. Su eclesiología no pretendía la subversión del orden eclesiástico vigente, sino más bien la restauración de una concepción monárquica del papado frente a los excesos de una supuesta tiranía papal. Segovia no fue, por tanto, un teórico del conciliarismo puro. Su postura, en el terreno de la especulación, fue afín al conciliarismo moderado, vía media entre los extremos. Pero, en el orden práctico, su opción concreta se orientó por las sendas extremistas del cisma.

2. Alfonso de Madrigal

Otro pensador conciliarista, aunque mucho más moderado que Segovia, fue Alfonso de Madrigal (1410-1455) [35]. Su amplitud de conocimientos se refleja en su obra, donde acoge las más diversas tendencias filosófico-teológicas. El aristotelismo dejó huella en su pensamiento, como también Santo Tomás, al que comentó y copió frecuentemente; el escotismo y nominalismo también le influyeron. No fue ajeno al influjo de las nuevas corrientes renacentistas que conoció, no sólo durante su estancia en Italia, sino a través de los círculos cultos castellanos con que estuvo relacionado (el Marqués de Santillana, Don Alvaro de Luna, los Zúñiga, etc.). Su humanismo

[35] El *Abulense,* así le citan los autores posteriores, se llamó Alonso Fernández de Madrigal y se le nombra Alonso (Alfonso) de Madrigal, Alonso (Alfonso) Tostado de Madrigal y el Tostado a secas. Nació en Madrigal (Avila) entre 1405 y 1410. En la Universidad de Salamanca se graduó de maestro de artes y en teología y llegó a bachiller en la Facultad de Derecho. Regentó cátedras de artes y filosofía moral antes de 1436. Su profesorado teológico pudo comenzar hacia 1440 como sustituto de Guillermo de Murcia en la cátedra de Biblia, que obtendría quizá en propiedad hacia el otoño de 1441. Lo cierto es que ya era profesor de teología antes de junio de 1443. En junio de 1443 disputó con Torquemada y con otros en la curia papal, en torno a algunas proposiciones suyas sobre la absolución de los pecados, la celebración de la última cena, el día y año de la muerte de Cristo, etc., que habían sido calificadas, antes de escucharle, de malsonantes, erróneas y heréticas. Madrigal se defendió bien y agradó al papa Eugenio IV. Sin haber estado nunca en Basilea, se vino a España y se asegura que entró en la cartuja *Scala Dei* de Tarragona el 16 de enero de 1444. Salió de allí por requerimiento del rey de Castilla el 11 de abril de ese año y se volvió a Salamanca. Fue probablemente nombrado maestrescuela en enero de 1446; consta que ocupaba ese cargo en agosto de 1448, si bien en la escasa y fragmentaria documentación universitaria aparece por vez primera en tal dignidad a finales de 1449. La ostentó hasta febrero de 1454, en que fue nombrado obispo de Avila. Ocupó esta sede hasta su muerte en 1455, ocurrida en Bonilla de la Sierra (Avila). Cf. BLÁZQUEZ, J., «Alonso Tostado de Madrigal», en *GER* 22 (1971) 619; AVILÉS, M., «La teología española en el siglo XV», en ANDRÉS MARTÍN, M. (dir.), *Historia de la teología española,* o.c., 520-522. Sus numerosas obras fueron editadas en Venecia 1507, 15 vols.; y otra vez en Venecia en 1614, en 30 vols. infolio. Véase también: BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, J., «Teólogos españoles del siglo XV. El Tostado», en *Revista Española de Teología* 1 (1940), 211-242; ID., «El Tostado, alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca», en *XIV Semana Española de Teología* (Madrid 1956).

no alcanzó, sin embargo, el nivel de sus contenidos teológicos, por lo que, en este aspecto, el Tostado fue un pensador medieval.

Su *Defensorium trium conclusionum* no es sino una reafirmación del conciliarismo defendido comúnmente por numerosos teólogos europeos, en especial por los parisienses que habían intentado la *via concilii* para resolver el cisma, y por los salmantinos. Valora el Tostado los diversos regímenes de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. Todos le parecen igualmente buenos, pero, por lo que se refiere al régimen democrático, estima que, si bien es el más seguro de todos, ofrece un flanco de imperfección derivado de la imperfección propia de los sujetos que la ejercen. Este planteamiento democrático influyó en su eclesiología. En efecto: definió la Iglesia como «el cuerpo místico de Cristo disperso por el orbe, integrado por cuantos participan de una misma fe y de unos mismos sacramentos». La Iglesia constituye el Cristo universal y tiene potestad sobre la misma Escritura. No es, pues, la Escritura la que juzga a la Iglesia, sino la Iglesia quien juzga a la Biblia, porque ella la ha recibido en custodia. Sólo la Iglesia universal puede determinar cuáles son las materias de fe, porque es depositaria de la Revelación (del *depositum fidei)*. Pero, como no es posible congregar materialmente a la Iglesia universal para las grandes determinaciones en cuestiones de fe, ésta se halla unánimemente representada por el concilio, cuyos poderes son equivalentes a los poderes de la Iglesia universal.

El papa es simplemente el *caput ministeriale ecclesiae* y, por tanto, está al servicio de las determinaciones conciliares. En virtud de la praxis canónica, tiene unos determinados poderes, pero éstos nunca pueden contradecir las decisiones que haya tomado el concilio. Como miembro principal de la Iglesia, el papa goza de infalibilidad, pero a condición de que no se aparte de las decisiones conciliares. Si se separa del concilio, se convierte en persona privada y falible. Frente a los errores del papa se puede y se debe apelar al concilio. De esta forma, éste se convierte en instancia suprema y universal de la Iglesia en materia de fe y de costumbres. Era preciso, en este contexto, que el Tostado considerase la perícopa de Mt 16,18, donde se narra el primado petrino; lo hizo y la interpretó de forma conciliarista: Pedro habría contestado en nombre del Colegio apostólico y no como persona singular. Igualmente, cuando el papa no se equivoca es que habla en nombre del concilio, que es la reunión física del Colegio apostólico disperso por todo el mundo; cuando se equivoca, se separa de él [36].

[36] La doctrina del Tostado, tan acorde con los entusiasmos democráticos que se abrían paso en el bajomedievo, ha sido convenientemente aclarada por la teología posterior y también por el magisterio conciliar. Así, el Vaticano II, en la famosa nota

3. Juan de Torquemada

El eclesiólogo Juan de Torquemada (1388-1468)[37] escribió una importante *Summa de Ecclesia,* que tuvo gran repercusión, al ser difundida por la prensa en un tempranero incunable. Esta obra, de la que no ha habido una posterior edición, está dividida en cuatro libros: la Iglesia en su misterio o en su naturaleza; el primado romano; los concilios; cisma y herejía. La *Summa* constituye la formulación más acabada y perfecta de la eclesiología del siglo XV, tan armónica, que sirvió de orientación a los trabajos preparatorios del Concilio Vaticano I, cuatro siglos más tarde.

En el primer libro estudia la naturaleza de la Iglesia. La describe como «la totalidad de los fieles a quienes une el culto al único Dios verdadero y la confesión de una misma fe» («universitas fidelium quae unius veri Dei cultu et unius fidei confessione conveniat»)[38].

previa a la constitución *Lumen gentium,* insistió en la infalibilidad del Colegio apostólico *una cum capite eius,* es decir, unido éste a su cabeza, que es el romano pontífice: no la cabeza unida al Colegio, sino el Colegio unido a su cabeza. Quizá convenga recordar aquí el pasaje lucánico (Lc 22,31), donde Cristo promete la indefectibilidad, en cuestiones de fe, a la persona de San Pedro, para que él después confirme a sus hermanos...

[37] Cardenal dominico español, eclesiólogo, polemista, diplomático y jurista; es el teólogo más sobresaliente del siglo XV. Nacido probablemente en Valladolid en 1388, murió en Roma el 26 de septiembre de 1468. Ingresó en la Orden dominicana hacia 1403. Asistió al Concilio de Constanza como compañero de fray Luis de Valladolid, legado de Juan II de Castilla (1414). Estudió teología en París, donde se graduó entre 1424 y 1425. Eugenio IV le nombró maestro del sacro palacio (1431). En el Concilio de Basilea actuó oficialmente en nombre del rey de Castilla, como representante del general de su Orden y como teólogo del papa (1432-37). Allí defendió desde el primer momento la supremacía del papa sobre el concilio; eco de sus forcejeos anticonciliaristas fueron muchas de las obras que escribió por aquellos años. Defendió la autenticidad de las revelaciones de Santa Brígida (1433); escribió contra los errores eucarísticos de los hussitas (1437); y participó en las discusiones acerca de la doctrina sobre la Inmaculada y en las gestiones para la unión de los griegos con la Iglesia de Roma. El 18 de diciembre de 1439 fue creado cardenal. En 1440 logró que Carlos VI prestara obediencia a Eugenio IV, paso importante para que hicieran otro tanto España, Italia, Hungría e Inglaterra. Aunque sus misiones diplomáticas le impidieron asistir a muchas sesiones del Concilio de Florencia, su actividad en él fue importantísima; dan testimonio de ello no sólo las actas, sino también los escritos que allí redactó sobre la existencia del purgatorio, sobre la materia y la forma de la Eucaristía y sobre el primado del papa, su tema favorito. Fue uno de los redactores del decreto de unión con los griegos, del que más adelante sería óptimo comentarista. Sobre Torquemada, cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Noticias y documentos para la biografía del cardenal Juan de Torquemada», en *Miscelánea Beltrán de Heredia* (Salamanca 1972), I, 323-386; LÓPEZ MARTÍNEZ, N., «Las "Reglas Magistrales" de Juan de Torquemada († 1468)», en SARANYANA, J. I., y TEJERO, E. (dirs.), *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis en su septuagésimo aniversario* (Pamplona 1988), 461-477; HERNÁNDEZ, R., «El Cuerpo Místico de Cristo en la eclesiología de Juan de Torquemada», en ib., 479-497.

[38] Para todo este tema es capital la monografía de CONGAR, Y., «Eclesiología.

Siguiendo los esquemas aristotélico-tomistas, define su naturaleza por cuatro causas: la *eficiente,* que incluye como causa eficiente *principal* a Cristo y como causa *instrumental* los sacramentos; la *material,* que son los fieles; la *final,* que es la visión beatífica; y la *formal,* que es la unión de los fieles con Cristo por medio de la fe. Independientemente de los aspectos internos de la Iglesia, nivel en el que la caridad obtiene la primacía, Torquemada destaca los aspectos que, en el exterior, definen la pertenencia a la Iglesia. Tales son «la fe y la obediencia a la Sede Apostólica y la perseverancia en ella».

Inspirándose en Santo Tomás y en Jacobo de Viterbo, trató las notas de la Iglesia. Prolonga la unidad a la unicidad de jefatura; exige la santidad no sólo al nivel institucional, sino también en el personal; la catolicidad de la Iglesia no se explica tan sólo por ser accesible para los hombres de todos los tiempos, sino también por la universalidad geográfica. En esa perspectiva, si bien reconoce la limitación cuantitativa de la Iglesia, la concibe como ilimitada en cuanto potencialmente universal. La apostolicidad viene definida, finalmente, sobre la base de la identidad entre la fe de la Iglesia actual y la primitiva Iglesia apostólica. Completa Torquemada su recorrido doctrinal con un análisis sistemático de la simbología bíblica aplicada a la Iglesia, poniendo especial interés en la interpretación de aquellas alegorías que el conciliarismo aprovechaba en su favor. Concede particular atención a la imagen de la Iglesia como «cuerpo místico de Cristo». Subraya, por otra parte, dos elementos de la unidad: la unidad de culto y la confesión de una misma fe. Señala la unidad de culto, que en aquellos tiempos —a sólo cuatro siglos de la reforma gregoriana— tenía más relieve que ahora. Seguidamente habla de la unidad de fe. La fe en sentido amplio, como aceptación de los artículos de fe; y la fe expresada en la acción, en la práctica de los mandamientos.

El libro segundo está dedicado al primado romano. No es el papa la cabeza que corona al cuerpo, sino más bien el venero a través del cual pasa la vida de Cristo a los miembros de su cuerpo. La vicariedad de su primado le convierte no en un miembro privilegiado del cuerpo, sino en el determinante último de la vida de quienquiera que se incorpore al cuerpo como miembro. Renueva así totalmente —y ésa es una de sus aportaciones más importantes— el planteamiento tradicional de la problemática eclesiológica. Mientras que en las discusiones conciliaristas la polémica discurría en un plano prevalente-

Desde San Agustin hasta nuestros dias», en SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., y SCHEFFCZYK, L. (dirs.), *Historia de los dogmas,* trad. cast. BAC (Madrid 1976), III/3c-d, 182-228; ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas.* I. *En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia,* BAC (Madrid-Toledo 1986), 263-758.

mente jurídico, Torquemada abandona el terreno puramente polémico y pasa a la consideración teológica de la Iglesia y del primado, de la cual derivan las conclusiones jurídicas. Desarrolla también una amplia simbología del papado, en la que el papa aparece como desposado con Cristo y con la Iglesia. Por lo tanto, el papa es inseparable de la Iglesia. El papa es el vínculo de unión entre el Cuerpo y Cristo-Cabeza, entre el Esposo y la Esposa. Como vínculo de unión forma parte del Cuerpo; es pieza fundamental de la unidad; por consiguiente, el papa no puede ser destituido.

En el libro tercero plantea las relaciones entre la cabeza y los miembros del cuerpo místico, abordando directamente la problemática planteada por el conciliarismo. Para los mismos conciliaristas moderados, el concilio podía deponer o, al menos, retirar al papa herético, cismático o pernicioso, para el bien de la Iglesia, el ejercicio de la potestad primacial. Torquemada desarticuló hábilmente este planteamiento con un enfoque original del problema. Para él, un papa herético habría dejado de ser papa precisamente por su infidelidad [39]. Por lo que se refiere a cuestiones no incluidas estrictamente en el ámbito de la fe, no tiene Torquemada inconveniente en aceptar la discrepancia entre el papa y el Concilio.

VI. NICOLAS DE CUSA

Contemporáneo de los tres teólogos castellanos recién reseñados fue Nicolás de Cusa (1401-1464) [40], una de las personalidades más

[39] Se pregunta por la posibilidad del papa herético. Era el caso —entonces tan discutido— del papa Juan XXII (1316-1334), pontífice que había gobernado la Iglesia después del concilio de Vienne, y que había resuelto la cuestión de los «fraticellos» (línea espiritualista de los franciscanos). Este papa había pronunciado, en 1331 y 1332, tres sermones para los cardenales de la curia. En ellos había sostenido que las almas de los difuntos, incluso las muertas en gracia, quedaban todas en espera de entrar en el cielo hasta la segunda venida de Cristo, confortadas solamente con la visión de la humanidad santísima de Cristo. Esas almas estarían, en cierta manera, colocadas debajo del altar (cf. Ap 6,9), como queriendo decir que estaban en expectativa, como en una especie de limbo de los justos. En 1333 llegó inclúso a publicar un opúsculo defendiendo estas tesis. Esto produjo una gran inquietud en los cardenales, que se reunieron con el papa varias veces. Entonces el papa declaró que aquella opinión suya la había dicho como autor privado. Además, poco antes de morir rectificó los puntos de vista. La retractación de sus opiniones en: JUAN XXII, Bula *Ne super his,* de 3.12.34 (*DS* 990-991). Su sucesor, Benedicto XII (1334-1342), publicó una importante bula dogmática, aclarando y definiendo la doctrina católica sobre la escatología intermedia: cf. BENEDICTO XII, Const. *Benedictus Deus,* de 29.01.1336 (*DS* 1000-1002). Cf. sobre este tema: PRADOS, M., *El Papa Juan XXII y las controversias sobre la visión beatífica* (Granada 1959); ID., «Dos sermones del papa Juan XXII», en *Archivo Teológico Granadino* 23 (1960), 155-184; y POZO, C., *Teología del más allá,* BAC (Madrid [3]1992), 490-499.

[40] Nació en Kues, al sur del Mosela, junto a Tréveris, en 1401. Se educó con los

destacadas de la época. Se le conoce sobre todo por sus tratados filosóficos, donde desarrolló sus dos conocidas tesis acerca de la coincidencia de los opuestos y de la docta ignorancia. Pero no debe olvidarse que sus trabajos filosóficos tuvieron una motivación teológica.

Su obra teológica más extensa, terminada en 1433 [41], fue *De concordantia catholica*. En el primer libro estudia la Iglesia, que considera como un todo orgánico; en el segundo estudia el sacerdocio, que es el alma de la Iglesia; en el tercer libro, finalmente, se dirige al cuerpo de la Iglesia, que es el Imperio. La aplicación de la teoría sobre el *todo (todo* que se divide en integral, potencial y subjetivo) le da pie para comprender la unidad que existe en la Iglesia entre el sacerdocio y el imperio. Se advina, pues, que, desde primera hora, vivió pendiente de la unidad de la Iglesia. Precisamente en 1433 ofreció al Concilio de Basilea un plan de reforma de la cristiandad muy ambicioso. Después, cuando Constantinopla cayó en manos de los turcos otomanos, en 1453, concibió un grandioso plan de paz universal, que publicó con el título *De pace fidei*.

Al regreso de su viaje a Bizancio, a fines de 1437, concibió su sistema filosófico: la coincidencia de los opuestos. Este sistema también tendría importantes repercusiones teológicas. En su cristología, por ejemplo, que se halla en el tercer libro de su *Docta ignorantia* (1440), enseña la necesidad moral de la unión entre el Creador y la criatura, que no es posible sino en una persona, Jesús, que vive en la

Hermanos de la Vida común, donde había brotado la «devotio moderna». En 1416 pasó a la Universidad de Heidelberg, donde recibió una profunda formación ockhamista. Continuó sus estudios en Padua (1417), que en aquellos años era centro de la renovación aristotélica, según la pauta marcada por Averroes. Por su cercanía con Florencia, conoció también el platonismo. Finalmente se dirigió a la Universidad de Colonia (1425), donde entroncó con la tradición tomista, albertista y eckhartiana. Fue ordenado sacerdote en 1430. Fue persona de confianza de la Santa Sede. Intervino en el Concilio de Basilea en 1433 ofreciendo un plan de reforma de la cristiandad. En 1437 viajó a Bizancio para preparar la unión con los griegos. Durante este viaje vio su sistema filosófico. En 1450 recibió el capelo cardenalicio. Murió en Todi (Umbría), en 1464. Está en curso de publicación la edición crítica de su obra a cargo de la Editorial Felix Meiner (Hamburgo). Hasta el momento han aparecido treinta volúmenes, patrocinados por la Academia de las Ciencias de Heidelberg. Cf. VANSTEENBERGHE, E., «Nicolás de Cusa (Cusanus)», en *DThC* t.XI, 601-612; DE GANDILLAC, M., *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1942). Muchísimas monografías, especialmente en lengua alemana. La Editorial Aschendorff (Münster in Westf.) publica una serie de ellas, bajo la dirección de Rudolf Haubst, Erich Meuthen y Josef Stallmach. Recientemente, Angel Luis González (Universidad de Navarra), ha iniciado la traducción de algunos ospúsculos cusanos, con eruditos estudios preliminares y buenas notas críticas: *De possest* («Cuadernos de Anuario Filosófico», 4) y *La cumbre de la teoría* («Cuadernos de Anuario Filosófico» 9) (Pamplona 1992 y 1993).

[41] Sigo la excelente exposición de STROBL, W., «Nicolás de Cusa», en *GER* 16 (1973), 814-816.

Iglesia. La estructura de su cristología gira, pues, en torno al principio de unidad, basado en la coincidencia de los opuestos.

Sus tesis acerca de la esencia divina, muy influidas por la teología dionisiana, tomaron cuerpo en su *De Deo abscondito, De quaerendo Deo* y la *Apologia doctae ignorantiae,* escritos entre 1444 y 1447. La existencia de Dios se prueba, en definitiva, a partir de lo finito, pues lo finito presupone lo infinito; y lo infinito presupone lo uno. Pero, al mismo tiempo, Dios es «el Otro», tema también dionisiano, que él desarrolló magníficamente en el opúsculo *Directio speculantis seu De Non Aliud,* que data de 1462, poco antes de su muerte.

VII. EVOLUCION DE LA TEOLOGIA BIZANTINA DESDE EL SIGLO XI A MEDIADOS DEL SIGLO XV

Hasta el siglo XI la Iglesia católica había respirado tranquilamente a dos pulmones, el Oriente y el Occidente, salvo algunas polémicas, como las que tuvieron lugar en el siglo VIII y IX, de las cuales ya se ha dado noticia en el capítulo primero de esta obra. Durante mil años se habían configurado dos teologías complementarias, que mutuamente se enriquecían. Después del cisma de Focio, la teología oriental siguió su propio derrotero, y sólo en contadas ocasiones los latinos se sentaron a dialogar con los griegos [42]. Los dos momentos más importantes del diálogo pueden situarse en torno al Concilio II de Lyon, celebrado en 1274, y en los años del Concilio de Florencia (1438-1439). En estos cuatrocientos años de separación, hasta la caída de Constantinopla (1453), se suelen distinguir dos grandes períodos de la teología bizantina: desde Cerulario hasta la fundación del Imperio latino de Constantinopla (1054-1220), muy centrada en la cuestión del *Filioque* y en la procesión bivalente del Espíritu Santo, en polémica con la teología latina; y desde la fundación del Imperio latino hasta la caída de Bizancio en manos de los turcos otomanos (1220-1453), con importantes desarrollos en la teología espiritual y en gratología. Mientras tanto, en Occidente, la teología latina iniciaba su larga singladura de la escolástica.

En líneas generales, las características de ambas teologías, desde el momento de la separación, podrían recapitularse del siguiente modo: Occidente insistió más en el primado petrino y la correspondien-

[42] Cf. MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York [2]1979); PODSKALSKY, G., *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung* (München 1977).

te jurisdicción universal del papa, sobre todo desde el pontificado de Gregorio VII (1073-1085); mientras que Oriente subrayó la experiencia interiorizada de los monjes, como comprobaremos seguidamente. En Occidente, se persiguió dotar a la teología de un estatuto científico según la concepción epistemológica de Aristóteles, naciendo así la escolástica; en Oriente, en cambio, se acentuó el carácter sapiencial de la teología [43].

Una figura capital para comprender la evolución de la teología espiritual bizantina fue **Simeón Teólogo, el joven** (949-1022). Dedicado primeramente a la política, pero ansioso de una vida más interior y sobrenatural, se hizo discípulo de Simeón el Piadoso, de tendencia estudita, y llegó a ser superior del monasterio de San Mamas y renovador de la vida monástica [44]. Su gran pretensión fue superar la antinomia entre carismas y ministerios, entre experiencia personal y vida comunitaria de los monjes, entre monaquismo y vida en el mundo. Su denuncia de la corrupción eclesiástica le produjo mucha contradicción, hasta el extremo de tener que abandonar su cargo en el monasterio y alejarse de allí. Posteriormente fue rehabilitado y canonizado poco después de su muerte [45]. Su mensaje se dirigía, pues, a todos los fieles, también a los cristianos que viven en el mundo.

Por esos mismos años vivía otro monje, de nombre **Nicéforo Focas,** quizá de origen latino, aunque plenamente asentado en Athos, que constituye el testimonio más antiguo del hesicasmo athonita, una forma de quietismo muy bien descrita en su obra *Sobre la guarda del corazón* [46]. Este opúsculo representa un paso decisivo en la configuración de lo que se ha llamado «la oración de Jesús». Un monje anónimo la describió gráficamente en los siguientes términos: el asceta inclinaba su cabeza sobre el pecho hasta casi llegar a la cintura, contenía la respiración y repetía continuamente alguna invocación a Jesús, por ejemplo: «Hijo de Dios, ten piedad de mí». De esta forma se pretendía una «epiclesis de Jesús», es decir, un descendimiento del espíritu de Cristo al corazón del hombre. Las pasiones se aquietaban y la mente podía concentrarse en la contemplación de las cosas más altas. En estadios sucesivos, la oración a Jesús era

[43] Cf. VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana*. I. *Des dels origens al segle XV* (Barcelona 1987), 202-203.

[44] Sus obras, a nombre de Simeon junior, theologus, se hallan en *MG* 120, 321-710.

[45] Cf. GOUILLARD, J., «Siméon le jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien», en *DThC* t.XIV/2, 2941-2959; BOUYER, L., «La spiritualité byzantine», en BOUYER, J., LECLERCQ, J. y VANDENBROUCKE, J. F., *Histoire de la spiritualité chrétienne,* o.c., II, 662-675.

[46] *Tractatus de sobrietate et cordis custodia* (*MG* 147, 945-966). Damos el título latino que publica Migne.

sustituida por el rezo del salterio. De esta forma se iba construyendo la mansión espiritual en la cual fijaría Cristo su morada. El *nous* entraba en el corazón. Aunque la tradición ha atribuido este método de oración a San Simeón, debe restituirse a su verdadero creador, que fue Nicéforo.

El hesicasmo, o tradición de los silenciosos, perduró a lo largo de los siglos, hasta alcanzar su plenitud con **San Gregorio Palamas** (1296-1359) [47]. En una obra redactada para defender los principios del hesicasmo y en otros opúsculos suyos [48], Palamas desarrolló su importante doctrina sobre la distinción entre la esencia divina y las «energías divinas». La esencia divina es imparticipable e invisible, y no sólo invisible a los ojos del cuerpo, sino a los ojos del alma misma, en la situación actual de viadores. Por el contrario, las energías divinas, aunque increadas e inseparables de la esencia divina, son susceptibles de ser participadas por el viador. Verbigracia: la luz del Tabor puede decirse increada, pues era la luz de la gloria de la Humanidad de Cristo, como primicia de su Resurrección; pero fue vista por los apóstoles iluminando el rostro de Cristo. De la misma forma se podría decir de otras energías divinas, como la zarza ardiendo, el Angel de Yahveh, las palabras divinas oídas por el pueblo de Israel y otras manifestaciones de la esencia divina. Esta distinción no era del todo original; aunque Palamas le haya dado una forma muy acabada, la hallamos ya en la tradición patrística oriental, especialmente

[47] Nacido en Constantinopla, Palamas comenzó dedicándose a la vida política, que abandonó en 1316 para ingresar en el monasterio de Athos, donde durante veinticinco años estudió la Biblia y los escritos de los Padres y se inició en la plegaria pura, hasta llegar a ser maestro. Fue ridiculizado y muy perseguido por los humanistas griegos del momento, como el calabrés Barlaam (ca. 1290-ca. 1350), de cuyas acusaciones tuvo que justificarse, no sólo él, sino también el movimiento hesicasta. Sufrió prisión, aunque por poco tiempo, de la que fue librado en 1347. Un sínodo de 1351 aprobó su doctrina. Fue consagrado arzobispo de Tesalónica, donde murió en 1359. Su contradictor Barlaam se educó en Calabria y marchó a Constantinopla en 1326 para iniciarse en los originales de los filósofos griegos. Fue apasionado defensor de la causa ortodoxa contra los latinos. Al perder su batalla contra Palamas, regresó a Italia, se convirtió al catolicismo romano y posteriormente fue consagrado obispo católico de Gerace, donde enseñó griego a Petrarca. Sobre la teología de Palamas, cf. KERN, C., «Les élements de la théologie de Grégoire Palamas», en *Irénikon* 20 (1947), 6-33; PODSKALSKY, G., «Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas», en *Orientalia christiana periodica* 35 (1969), 5-44; MEYENDORFF, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris 1959); SCAZZOSO, P., «Gregorio Palamas, dottore dell'essicasmo e della teologia antinomica», en *Oriente cristiano* 12 (1972), 55-61; MANTZARIDIS, I., «La doctrine de saint Grégoire Palamas sur la déification de l'être humain», incluido como apéndice a la traducción francesa del opúsculo de Gregorio Palamas, titulado *De la divine et défiante participation* (Lausanne 1990).

[48] Por ejemplo: *De hesychastis* (*MG* 150, 1101-118); *De oratione et puritate cordis* (*MG* 150, 1117-1122); y, sobre todo, en *Hagioriticus tomus de quietistis* (*MG* 150, 1225-1236).

en San Gregorio Nacianceno, y se inscribe, en última instancia, en esa larga reflexión judaica, por distinguir entre la trascendencia y la inmanencia divinas. En tal contexto se comprenderá mejor la importancia teológica que debe atribuirse a las homilías predicadas por San Gregorio sobre la Transfiguración del Señor.

Nicolás Cabasilas (ca.1320-ca.1400) fue un fiel discípulo laico de Gregorio Palamas [49]. Como él, abandonó la vida política para consagrarse por completo a la causa unionista. Fue un estudioso importante de la teología sacramentaria patrística y oriental. Sobre este tema, precisamente, escribió una obra notable titulada *Explicación de la divina liturgia* [50], tomada en cuenta por el Concilio de Trento como testimonio de la ortodoxia católica acerca de la Santa Misa. El libro primero es una explicación de la iniciación cristiana (bautismo-crismación-eucaristía). El segundo es un comentario detallado de la liturgia eucarística, que se inscribe en la tradición de las catequesis mistagógicas de San Máximo el Confesor, con una innegable impronta hesicasta. También redactó un largo tratado, rotulado *La vida en Cristo* [51], en siete libros, en que presenta la vida sobrenatural como vida de unión con Cristo, que nos es comunicada por los sacramentos, con el concurso de la voluntad. Esta obra, de gran vigor teológico y de profunda piedad, ha ejercido una notable influencia en la teología espiritual cristiana [52].

[49] Cf. VERNET, F., «Cabasilas, Nicolas», en *DThC* t.II, 1292-1295; GOUILLARD, J., «Cabasilas (Nicolas)», en *DHGE* t.XI, 14-21; ALAVO, M., «Cabasilas (Nicolas)», en *DSp* t.II, 1-10.

[50] *Sacrae liturgiae interpretatio* (*MG* 150, 368-492).

[51] *De vita in Christo libri septem* (*MG* 150, 493-725). Traducción castellana (Madrid ²1952); traducción francesa, *SC* 4 bis (Paris 1967).

[52] Cf. GIAMBERARDINI, G., «La dottrina cristocentrica del Cabasilas», en *Antonianum* 48 (1973), 116-123; y TAMBURRINO, P., «Secondo la "Vita di Cristo" di Nicolas Cabasilas», en *Simposio cristiano* 4/5 (1978/79), 243-255.

CAPÍTULO V

EL RENACIMIENTO HASTA LA PRIMERA GENERACION SALMANTINA

I. EL TOMISMO BAJOMEDIEVAL

1. Los primeros pasos

El influjo indiscutible de los pensadores franciscanos posteriores a Juan Duns Escoto, de los que hemos tratado en el capítulo precedente, no debe ocultarnos que, por esos mismos años del siglo XIV, comenzaba una lenta recuperación del tomismo. Tomás de Aquino, en efecto, había sido canonizado en 1324, disipándose, de esta forma, todas las dudas sobre la ortodoxia de su síntesis filosófico-teológica.

Conviene mencionar, entre los primeros tomistas de nota [1], al dominico **San Vicente Ferrer** (1350-1419) [2], gran lógico y excelente teólogo. De su reflexión acerca del cisma de Occidente es fruto el

[1] Sobre la reforma y el estudio de la teología entre los dominicos, cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*, BAC (Madrid 1976), I, 119-139.

[2] Nació en Valencia el 23 de enero de 1350. A los diecisiete años ingresó en el convento de los dominicos de Valencia. Cursó sus estudios de filosofía en Valencia y después en Barcelona. Durante los años 1371-72 se hallaba en Lérida enseñando lógica. De este período son sus tratados *De suppositionibus terminorum* y *Quaestio solemnis de unitate universalis*, en los que defiende un realismo moderado frente al terminismo ockhamiano. La importancia y originalidad de estos dos breves tratados filosóficos ha sido descubierta modernamente por los historidores de la lógica y de la semántica medieval. Estudió teología en Toulouse, desde 1376, donde tomó contacto con las nuevas corrientes de pensamiento. En 1384 estaba en Valencia como lector de teología. Posteriormente regresó a Lérida, donde recibió la influencia de Tomás Carnicer, del que recogió la mejor tradición de la mística dominicana, ideal de perfección que plasmó en su obra *De vita spirituali*. Llamado por Pedro de Luna (Benedicto XIII) en 1394 a la corte de Aviñón, desempeñó el cargo de maestro del sacro palacio, confesor papal y capellán penitenciario. En 1399, después de una grave enfermedad y de una visión, abandonó el palacio papal y se lanzó a la predicación por Europa: Francia, Suiza, Países Bajos, España, norte de Italia. Su fama de extraordinario predicador y taumaturgo se difundió de manera creciente, y a ella se deben innumerables conversiones de judíos y musulmanes, sobre todo en España. Una excelente exposición de su vida y pensamiento la encontramos en GARGANTA, J. M., y FORCADA, V., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, BAC (Madrid 1956). Sus obras completas fueron publicadas por el P. Fages: *Oeuvres de St. Vincent Ferrier* (Paris 1909), 2 vols. Sobre su pensamiento lógico, muy valorado últimamente: cf. GARCÍA CUADRADO, J. A., *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer* (Pamplona 1994).

tratado *De moderno schismate,* en el que intentan fundamentar las razones en favor de Benedicto XIII. Pero sus viajes por Italia le permitieron conocer mejor la real situación de la Iglesia, apartando progresivamente su apoyo a Benedicto XIII. Medió para que los dos pontífices llegasen a una solución del cisma; al fracasar en su intento, retiró su apoyo a Benedicto XIII al comprobar que no estaba dispuesto a abdicar en bien de la Iglesia.

Otro tomista destacado del período fue el dominico **San Antonino de Florencia** (1389-1459), dominico, redactor de una importante *Summa theologica,* que más bien habría que titular *Summa moralis* [3]. Su interés práctico es notable, sobre todo, porque concede un gran relieve a las cuestiones mercantiles, sociales y financieras. Está dividida en cuatro partes. En la primera estudia el alma (su naturaleza y sus facultades), el pecado y la ley. En la segunda trata acerca de los vicios capitales, la mentira, el voto y la infidelidad. Precisamente cuando desarrolla el tema de la avaricia da entrada a los temas económicos, tan propios de la activísima vida comercial de Florencia. La tercera parte analiza los diversos estados del hombre (matrimonio, viudedad, milicia, diversas profesiones, etc.). En la cuarta y última desarrolla las virtudes y los dones del Espíritu Santo.

También conviene recordar al dominico **Juan Capreolo** († 1444). Escribió una obra importante, titulada *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis,* escrita en forma de comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo [4]. En este libro acometió la defensa de Aquino contra las censuras de sus contrarios, intentando depurar la doctrina tomasiana de las interpretaciones menos acertadas de los primeros tomistas. Grabmann ha afirmado que, «desde el punto de vista histórico, puede considerarse la obra de Capreolo como la más perfecta e importante de cuantas ha producido la escuela tomista en defensa de la doctrina del Aquinense» [5].

Un destacado tomista fue el también dominico **Pedro de Bérgomo** († 1482), autor de una célebre *Tabula aurea* de Santo Tomás, obra de consulta todavía obligada, en la que se recogen los principales conceptos tomasianos, con expresión de los lugares de las *Opera*

[3] Nacido en Florencia en 1389. Dominico desde 1405. Muy influido por la espiritualidad de Santa Catalina de Siena y reformador de la Orden dominicana. Fundó el célebre convento de San Marcos, en Florencia. Vivió bajo la obediencia romana hasta el fin del Cisma de Occidente. Su *Summa moralis* ha tenido veinte ediciones completas, alguna incunable. Cf. MORÇAY, R., «Antonin (Saint)», en *DHGE* t.III, 856-860.

[4] Francés, nacido y fallecido en Rodez, le hallamos como sentenciario en París desde 1408. Existe una excelente edición crítica: *Defensiones theologiae Divi Thomae,* dir. Ceslas Paban y Thomas Pègues, publicadas entre 1900-1908 (reprint de Minerva Verlag, Frankfurt/Main 1967), 7 vols.

[5] GRABMANN, M., *Historia de la teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días,* trad. cast. (Madrid 1940), 123.

omnia donde tales nociones se desarrollan. Se parece mucho a unas concordancias [6].

En España tuvo una especial influencia, con vistas a la implantación del tomismo, la actividad universitaria del sacerdote secular **Pedro Martínez de Osma** († 1480) [7]. El medio donde tuvo lugar esta implantación fue la Facultad de Teología de Salamanca [8]. Osma, que había abandonado el nominalismo, decidió sustituir la «lectura» de las *Sentencias* lombardianas por la «lectio» de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. Su largo magisterio teológico de dieciséis años no fue estéril; y aunque después de su apartamiento de la cátedra, cuando fue condenado por sus tesis penitenciales, se volvió a la costum-

[6] Pedro de Bérgomo o de Bérgamo: se conoce poco de este autor. Parece que enseñó en Bolonia y que fue un buen expositor de la doctrina tomista. Cf. *Biografía eclesiástica completa,* dirigida por Basilio Castellanos de Losada, 17 (1863), 295-299, que sitúa su muerte en 1464 *(ad vocem).* La *Tabula aurea* se incorporó muy pronto a la edición completa de las obras aquinianas. Hay una edición manual independiente (Roma 1960), reproducción anastática de la edición de Vivès (París 1880).

[7] Sabemos que ingresó en el Colegio salmantino de San Bartolomé en 1444, y que alcanzó el grado de maestro en artes en 1457 y que, mientras cursaba teología (1458-1463), leyó filosofía moral, hasta que en junio de 1463 obtuvo la cátedra de prima. Tuvo una activa participación en el gobierno de la Universidad de Salamanca. Al principio fue nominalista, para pasar posteriormente a ser un fervoroso tomista. Su *Tractatus de confessione,* aparecido en 1476 y difundido rápidamente, fue condenado en Zaragoza en enero 1479, y en marzo de ese mismo año en un «concilium complutense». Los ejemplares del libro fueron destruidos. Sixto IV censuró varias proposiciones de Martínez de Osma con la bula *Licet ea,* de 9.08.1479 (DS 1411-1419). Enfermo y triplemente condenado, se retiró finalmente a Alcalá de Henares, donde abjuró de sus errores. Murió en Alba de Tormes en 1480. Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI,* o.c., I, 261-266; SANTIAGO-OTERO, S., y REINHARDT, K., *Pedro Martínez de Osma y el método teológico. Edición de algunos escritos inéditos* (Madrid-Soria 1987), introducción. Cf. también GOÑI GAZTAMBIDE, J., «Estado actual de los estudios sobre Pedro de Osma», en *Celtiberia* 30 (1980), 5-35; ID., «Conclusiones y nuevas obras de Pedro de Osma», en *Celtiberia* 30 (1980), 59-66; ID., «Un tratado inédito de Pedro de Osma: "De officio militis"», en *Homenaje a Florencio Marcos Rodríguez,* I, en *Revista Española de Teología* 43 (1983), 181-191.

[8] La Facultad de Teología existía «de iure» desde 1255, por concesión de Alejandro IV, que autorizó la fundación de la Universidad para conferir grados «in quacumque facultate». No obstante, quizá por falta de medios, hasta las proximidades de 1380 no se implantó «de facto», como historian Santiago-Otero y Reinhardt. En efecto, la docencia teológica se impartía en los conventos de San Francisco y de San Esteban, destinada a los religiosos de ambas Ordenes. Hacia 1381, por influjo del cardenal-legado Pedro de Luna, la situación comenzó a cambiar. A comienzos del siglo XV, la situación se aceleró, con motivo de la campaña de la Universidad de París contra la legitimidad de los títulos de Salamanca. Benedicto XIII prohibió que ningún español fuese a París a tomar grados. Finalmente, la situación se consolidó en 1416, con la creación de cuatro cátedras: dos en la misma Universidad, y otras dos respectivamente en San Francisco y en San Esteban. Cf. SANTIAGO-OTERO, H., y REINHARDT, K., *Pedro Martínez de Osma y el método teológico. Edición de algunos escritos inéditos,* cit., p.26-27. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V. (dir.), *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)* (Salamanca 1970), I.

bre de comentar las *Sentencias,* la simiente había sido echada y no tardaría en dar fruto.

La conversión de Osma al tomismo fue muy sonada, y puede fecharse en torno a 1470 [9]. Los teólogos de la corriente nominalista serían, según Osma, verbosistas, *verbosi doctores,* fumosistas, autores curiosos (de *cur,* es decir, por qué), planteadores de problemas sutiles y banales. Según él, de tales actitudes habría surgido una teología ajena a la palabra de Dios, inútil y nociva a la vida espiritual, no basada directamente en la Revelación ni en las grandes tradiciones patrísticas, sino sólo en unos intereses particulares de escasos horizontes. La solución para salir del atolladero sería, según el Oxomense, la vuelta a Santo Tomás.

Al tiempo que Osma se mostraba revolucionario en sus planteamientos metodológicos, también lo era, pero *a sensu contrario,* en algunas cuestiones dogmáticas, siendo apartado de la cátedra y censurado. Las tesis de Osma reprobadas se refieren a la confesión y a las indulgencias. En ellas afirmaba que no es de institución divina la confesión de los pecados en especie, sino sólo una invención de la Iglesia; y que los pecados mortales —tanto en la culpa como en la pena— se perdonan sólo con la contrición y sin necesidad de confesión [10]. Como se puede apreciar, los planteamientos sacramentológicos de Osma, al menos en este tema, se muestran muy próximos a la teología que después habría de eclosionar durante la crisis luterana.

Diego de Deza (1444-1523), defensor de Osma en el proceso que se siguió contra él por sus doctrinas sobre la penitencia, tomó el relevo de la causa del tomismo. Había ingresado en la Universidad de Salamanca en 1473 [11], sucediendo a Osma desde 1480 hasta 1486. Su obra *Novae defensiones* entraña una importante aportación metodológica, que no influiría sino mucho más tarde, pues no fue publicada hasta 1517. La renovación consistió, especialmente, en su interés por volver a las fuentes, o sea, a las raíces de la teología

[9] Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española a fines del siglo XV,* en AA.VV., *La potestad de orden en los escritores eclesiásticos españoles del siglo XV* (Burgos 1978), 9-29.

[10] Conviene advertir, puntualizando las opiniones de Osma, que el acto de contrición perfecto que nos pone en gracia de Dios, en el supuesto de un pecado mortal, es de suyo un acto sacramental, porque no es verdadero acto de contrición aquel que no incluye, al menos implícitamente, el deseo de confesarse cuanto antes. Tal contrición, pues, es parte del sacramento y adelanta el efecto de la absolución aun cuando ésta no se haya producido todavía sacramentalmente.

[11] Sobre su vida, cf. MARCOS, F., «Deza, Diego de», en *DHEE* t.II, 746-748. Cf. sobre algunos aspectos de su doctrina: HUERGA, A., «La potestad de orden según Diego de Deza», en AA.VV, *La potestad de orden en los escritores eclesiásticos del siglo XV,* o.c., 197-230; ID., «Escolástica», en *DHEE* t. II 810-849, especialmente 818b-819; y ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI,* o.c., I, 269-273.

cristiana de la primera hora, rescatando el frescor y el interés de los temas tratados en los orígenes de la Iglesia.

2. Tomás de Vío, Cardenal Cayetano

En Padua se había se había constituido un cenáculo aristotélico, donde destacaron dos profesores: Pedro de Pomponazzi y Tomás de Vío, Cardenal Cayetano (1468-1534). Ambos fueron amigos y compañeros y se discute sobre sus mutuas influencias. La trayectoria de Cayetano constituye, en efecto, un enigma para los historiadores [12]. Tomás de Vío Cayetano [13] quiso ser un tomista fidelísimo, pero se apartó —y ésta es la paradoja que los historiadores no explican— de algunas tesis capitales de Aquino; lo cual le llevó, a la postre, a mantener algunas doctrinas un tanto extrañas. Por ejemplo: Aquino había demostrado la pura espiritualidad del alma y, por consiguiente, su subsistencia después de la muerte; en cambio, Cayetano sostuvo que sólo por la fe podemos afirmar que el alma humana es inmortal. Además entendió Tomás de Vío que es preciso trazar una separación neta e infranqueable entre los argumentos filosóficos y los argumentos teológicos, de forma que un intelectual, o razona en un ámbito o en el otro; tesis que, evidentemente, está muy próxima a la actitud de los averroístas de Padua, especialmente de su amigo y colega Pomponazzi († 1525). En este sentido se manifestó, por ejemplo, durante la celebración del V Concilio Lateranense (1512-1517), que condenó algunas de las tesis de Pomponazzi [14].

[12] Cf. SARANYANA, J. I., *Historia de la filosofía medieval* (Pamplona ²1989), 322-328; ID., *Grandes maestros de la teología* (Madrid 1994), I, 177-190.

[13] Nació en Gaeta, en 1468. Dominico. Estudió en Nápoles, Bolonia y Padua. En Padua obtuvo la cátedra de metafísica tomista. De 1508 a 1517 fue general de la Orden dominicana. En 1517 fue nombrado cardenal y en 1518 fue designado para la legación de Alemania. Llevó a cabo importantes misiones por encargo de la Santa Sede, entre ellas, su famosa entrevista con Lutero, celebrada en octubre de 1518, que no obtuvo éxito. Murió en Roma en 1534. Sobre sus relaciones con Lutero, cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero. I. El fraile hambriento de Dios*, BAC (Madrid 1972), 381-392. Conviene recordar el destacado protagonismo de Cayetano en la renovación del tomismo y en la reforma de la Orden dominicana, y su enorme influencia doctrinal en las décadas siguientes a su muerte.

[14] Cf. la bula *Apostolici regiminis*, de 19.12.1513 (DS 1440-1441). Según Pomponazzi, creemos que el alma es inmortal, pero no podemos demostrarlo. La cuestión de fondo no era tanto la inmortalidad misma del alma cuanto la distinción entre el ámbito de la fe y el ámbito de la razón. En otros términos, para Pomponazzi era posible que algunas afirmaciones hechas en el campo de la razón no pudieran ser hechas en el campo de la fe, y viceversa: que algunas afirmaciones hechas en el campo de la fe no fuera posible hacerlas en el campo de la razón. Por consiguiente, era igualmente verdad decir que el alma es demostrable como decir que no lo es. Sólo se trata de distinguir en qué ámbito se dice que es demostrable y en que ámbito se dice que no lo es. Con esto

Con todo, Cayetano impulsó la reforma intelectual y tuvo una influencia posterior enorme, especialmente entre los tomistas. Buena parte de la escolástica salmantina y, sobre todo, el neotomismo del siglo XIX bebieron en la lectura cayetanista de Tomás de Aquino. Es más, la edición piana del Aquinate (es decir, la que mandó publicar San Pío V en 1570, que ha sido siempre el punto de referencia para los estudiosos hasta que se comenzó la edición crítica de la Commissio Leonina), incluyó, junto con el texto de la *Summa Theologiae,* el comentario de Cayetano. Veamos ahora tres tesis teológicas importantes de Cayetano.

a) *El constitutivo formal o metafísico de la persona.* Es preciso distinguir entre naturaleza y persona, pues, si la naturaleza humana perfecta de Cristo diese lugar automáticamente a una persona, en Cristo habría dos personas. ¿Cómo se determina la naturaleza humana para que sea persona? ¿Qué determinacion debe advenir a la naturaleza humana para constituirla en persona humana? [15]. Todo lo

Pomponazzi no pretendía sostener que una cosa es la fe y otra cosa es la razón, lo cual es evidente, sino que quería decir que hay como dos tipos de verdad: una verdad propia de la fe y otra propia de la razón. Los planteamientos de Pomponazzi son claves —en mi opinión— para entender a Tomás de Vío. Cayetano tiene tres etapas en su vida a propósito del tema de la inmortalidad del alma. Al principio, antes de comentar la *Summa Theologiae,* cuando estaba en Padua de profesor y era compañero de Pietro Pomponazzi, afirmaba sin reservas que la razón humana puede demostrar la inmortalidad del alma. A mitad de su carrera, ya en siglo XVI y concretamente cuando participaba en el Concilio Lateranense V, se manifestaba muy cauto y, aunque no se atrevía expresamente a afirmar que no es posible demostrar la inmortalidad del alma, subrayaba muchísimo que una cosa es la filosofía y otra la teología. En la última etapa de su vida afirmó que sólo conocemos por la fe la inmortalidad del alma, y que, desde el punto de vista filosófico, no es posible alcanzar ningún tipo de certeza (postura relativamente próxima al fideísmo). Cf. VERGA, E., «L'immortalitá dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano», en *Il Card. T. de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte,* en *Rivista di Filosofia neoscolastica* 27 (1953), 21-46; GILSON, E., «Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'áme en Italie au début de XVI[e] siécle», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1961), 163-279; y BELDA-PLANS, J., «Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma humana», en *Scripta Theologica* 16 (1984), 417-422. Cf. asimismo PINCHARD, B., y RICCI, S. (dirs.), *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio «Il Gaetano»* (Nápoles 1993) (centrado en temas filosóficos, pero con una importante contribución de Jean Robert Armogathe sobre la eclesiología de Cayetano y la teoría moderna del Estado).

[15] La discusión medieval sobre el constitutivo formal de la persona había sido muy notable. Juan Duns Escoto, por ejemplo, había afirmado que la *personalitas* no es más que algo negativo, la pura incomunicabilidad de una naturaleza. Cuando una naturaleza intelectual es incomunicable estamos en presencia de una persona. (Se trata de la incomunicabilidad metafísica, no de la dialógica.) En el orden predicamental, todos los seres de la misma especie comunican con una misma naturaleza; esa naturaleza con la que comunican, al no estar cerrada sobre sí misma, no es una persona. La naturaleza que se comunica es universal; la naturaleza que no se puede comunicar es individual, está cerrada, acabada. No hay, por tanto, nada positivo ahí, había dicho Escoto; el mero

que se halla en el orden de la sustancia —dice— es sustancia; todo lo que se halla en el orden de los accidentes es accidente. El acabamiento de la sustancia, a saber, su personalización, será, pues, un modo sustancial; estará en la línea de la sustancia aunque no sea, en sentido estricto, una sustancia [16].

b) *El destino final de los niños fallecidos sin bautismo.* Los católicos creemos que después de la muerte hay un *interim* o duración en que el alma separada subsiste sin habitar en el cuerpo. En este tiempo pueden ocurrir tres cosas: que las almas separadas sean purificadas, si murieron en gracia pero con alguna pena temporal pendiente; que gocen ya de la visión beatífica; o que hayan sido sepultadas definitivamente en el infierno [17]. Esto plantea un serio problema: ¿cuál es el destino de un niño (por tanto, sin uso de razón) que haya muerto sin bautizar? En la época de Cayetano, los cristianos eran conscientes de la extensión del Imperio turco, confesionalmente mahometano, y se había descubierto ya América, con una multitud de razas y culturas que no conocían a Cristo. En esos dos vastos territorios, y durante siglos, los niños habían muerto sin recibir el bautismo [18]. Según Cayetano, los niños sin bautizar tienen, en el último instante de la vida, una «iluminación» especial que les permite optar libremente por Dios [19]. Tales tesis fueron excluidas, por

hecho de estar cerrada y acabada es lo que automáticamente la constituye como persona. Tomás de Aquino, por el contrario, había entendido que la naturaleza racional se constituye en persona por algo positivo, por aquello que la hace existir como naturaleza individual. Eso es su *esse;* el *esse* de una naturaleza racional humana es, pues, el constitutivo formal de persona humana. Del mismo modo, el *esse* que hace existir la naturaleza angélica es el constitutivo formal de la persona angélica. Lo que hace existir a Cristo como hombre es el mismo *esse* divino; luego no es una persona humana, sino sólo persona divina.

[16] Cayetano desconoce el orden trascendental del *esse*, y por ello no puede seguir la doctrina de Santo Tomás; piensa, más bien, que el *esse* posee carácter predicamental («el *esse* de la sustancia es sustancia y el *esse* de los accidentes es accidente», dirá posteriormente Domingo Báñez, explicando la doctrina de Cayetano en este punto). Cf. FORMENT, E., *Persona y modo sustancial* (Barcelona 1983); ID., *Ser y persona* (Barcelona ²1983); SARANYANA, J. I., *Grandes maestros de la teología,* o.c., 179-182, con bibliografía.

[17] Cf. BENEDICTO XII, Const. *Benedictus Deus,* de 29.01.1336 (DS 1000-1002).

[18] La falta de bautismo en un adulto nunca ha sido problema para la teología católica, pues nunca se muere, *de facto,* en pecado original. Todo hombre, movido por gracias actuales, puede optar en algún momento de su vida. Negarlo supondría negar la universalidad del designio salvífico de Dios. Dios ofrece su gracia por caminos que desconocemos.

[19] Conviene recordar aquí lo que, hace diez años, declaraba el Card. Ratzinger: «El limbo no ha sido nunca definido como verdad de fe. Personalmente —hablando más que nunca como teólogo y no como prefecto de la Congregación [de la Fe]— dejaría en suspenso este tema, que no ha sido nunca nada más que una hipótesis teológica. Se trataba de una tesis secundaria al servicio de una verdad que es primaria para la fe: la importancia del bautismo. Por decirlo con las mismas palabras de Jesús a

disposición de San Pío V, del comentario cayetanista a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, publicada en 1570 (edición piana). También se preguntó Cayetano si era lícito bautizar a los niños contra la voluntad de los padres (musulmanes o indígenas americanos o africanos). Había entonces dos posturas: para Duns Escoto, habría que bautizar siempre, incluso con violencia, si fuese necesario y, por supuesto, en peligro de muerte; para Santo Tomás, nunca y en ningún caso se puede bautizar a los niños, ni siquiera en peligro de muerte, contra la voluntad de sus padres [20]. Cayetano se alineó, más bien, con Aquino.

c) *La prueba de Escritura acerca de la presencia real eucarística.* Su teología eucarística sufrió la influencia del Humanismo, particularmente de Lorenzo Valla. Para Valla, y también para Erasmo de Rotterdam, el único y exclusivo sentido de la Sagrada Escritura era el sentido literal. Si una afirmación dogmática no se hallaba literalmente en la Escritura, debía rechazarse. En tal contexto, Cayetano tomó los cuatro relatos de la institución de la Eucaristía: 1 Cor, Mc, Mt y Lc, y observó que ninguno de ellos expresaba apodícticamente la presencia real y sustancial de Cristo en el sacramento. Esos cuatro relatos, por tanto, no probarían por sí mismos, en cuanto a la letra, tal presencia real. No negaba Cayetano que la Iglesia posea la certeza de la presencia real eucarística; pero rechazaba que tal prueba se pudiese tomar de la Escritura y, en concreto, del relato de la última cena. En la época de Cayetano se había vuelto oscura la lectura de la Sagrada Escritura y comenzaba a ser debatida la licitud argumentativa de los sentidos alegóricos de la Biblia. En concreto, si un artículo de la fe no estaba expresa y claramente establecido por la literalidad del texto, no podía sostenerse por prueba escriturística, sino sólo por tradición.

Nicodemo: "Te digo que quien no naciere del agua del espíritu no puede entrar en el reino de los cielos" (Jn 3,5). Puede abandonarse el concepto del limbo si parece necesario (por lo demás, los teólogos que lo mantenían afirmaban al mismo tiempo que los padres podían evitarlo para sus hijos con el deseo de su bautismo o con la oración); pero que no se renuncie a la preocupación subyacente. El bautismo nunca ha sido para la fe algo meramente accesorio, y ni ahora ni nunca podrá ser considerado como tal» (RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, trad. cast., BAC [Madrid 1985], 163).

[20] El Código de Derecho Canónico de 1983 adopta una postura intermedia: en circunstancias normales, se puede bautizar si uno de los dos padres quiere. Si ninguno quiere, entonces sólo en caso de extrema necesidad, es decir, peligro de muerte.

3. El tomismo parisino

Mientras en la Universidad de Salamanca el tomismo se abría camino y la Orden dominicana volvía sus ojos a la doctrina filosófica y teológica del Aquinate, en la Universidad de París se desarrollaba un fenómeno similar, protagonizado por el dominico **Pedro Crockaert** († 1514), apodado también Pedro Bruselense.

Crockaert se había formado en París, en el célebre Colegio de Monteagudo, donde impartía sus lecciones **John Mayr** († 1550) [21] y donde también habían estudiado Erasmo de Rotterdam y Luis Vives. Influido por la vida extraordinariamente ascética de aquel colegio, había ingresado en la Orden dominicana en 1503 siendo ya maestro de artes. Primero enseñó filosofía en el convento parisino de Santiago de 1504 hasta 1507, y en esta fecha comenzó sus cursos de teología. Entre sus alumnos hay que destacar al español Francisco de Vitoria, que se había trasladado a París precisamente en 1507. Crockaert sustituyó, como libro de texto, las *Sentencias* lombardianas por la *Summa Theologiae* aquiniana. Además, en 1512 decidió editar la *Summa* y encargó a Vitoria preparar el texto de la *secunda secundae* [22]. Con tal formación, no es de extrañar el interés de Vitoria por las cuestiones antropológico-morales del tomismo, desde que tomó posesión de su cátedra en Valladolid, en 1523, y, sobre todo, en Salamanca, desde 1526, y la particular solución que este teólogo habría de dar a las difíciles cuestiones planteadas por la política americanista de la Corona española. También John Mayr, asimismo influido por ese ambiente de renacimiento tomista, habría de influir notablemente, al cabo de los años, en la polémica sobre la legitimidad de la conquista americana.

En todo caso, conviene destacar que Vitoria, del que trataremos por extenso en el próximo capítulo, no fue un solitario en la Europa de aquellos años, sino el resultado de tres corrientes que confluyeron en él: por una parte, la renovación interna de la Orden dominicana,

[21] John Mayr nació en Escocia en 1469. Estudió en la Universidad de Cambridge y en París, donde estaba en el año 1492 o 1493. Se formó en un moderado ockhamismo. En fecha que desconocemos pasó al colegio de Monteagudo, que empezaba entonces a resurgir. Se licenció en artes en 1495. Erasmo, que había llegado a Monteagudo en 1496, fue seguramente condiscípulo suyo. Pasó posteriormente a impartir teología, donde rayó más alto que en artes. Explicó las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1518 regresó a su patria, para alcanzar en Glasgow la primera cátedra de teología y filosofía, además de varios beneficios eclesiásticos. Volvió a París en 1525, donde enseñó hasta 1531. Regresó a Escocia en 1531. Permaneció católico fiel durante las luchas de la Reforma protestante. Murió en 1550, a la edad de ochenta y un años. Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* (Roma 1938), 127-137.

[22] Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., *La Universidad de París*, o.c., *passim*.

promovida por Cayetano durante su generalato (1508-1517); además, el auge del tomismo en París; finalmente, la propia tradición salmantina, iniciada por Osma, y el particular clima cultural y religioso del convento reformado de San Esteban.

Sin embargo, mientras el tomismo seguía su senda, abriéndose paso lentamente, el nominalismo señoreaba los centros intelectuales europeos.

II. EL NOMINALISMO

Una cuestión que ha sido ampliamente debatida por la medievalística es si el nominalismo es lo mismo que el ockhamismo [23]. La respuesta es —según Rábade— que, si se entienden los términos con todo rigor, son distintos. El nominalismo estricto se centró en el problema de los universales. En cambio, el ockhamismo fue una doctrina mucho más compleja, que se preocupó fundamentalmente por cuestiones gnoseológicas. Si por nominalismo se entiende una doctrina que reduce la realidad de los conceptos a puros nombres, entonces el ockhamismo sería más bien un conceptualismo que un nominalismo. Pero, si por nominalismo se entiende una filosofía que pone un especial acento en los «nomina», es decir, en los términos, en tal caso nominalismo y ockhamismo serían sinónimos.

Volviendo al nominalismo estricto, éste se podría definir como «una ontología de la cosa singular y concreta, en cuyo estudio y comprensión se dan cita y se complementan una lógica analítica del lenguaje y una teología de la omnipotencia divina para poder explicar muchas propiedades de las cosas, incomprensibles desde el ángulo de la mera singularidad» [24]. El mundo sería, por tanto, una pluralidad de cosas sólo inteligibles para quienes se sitúen en la altiplanicie de la omnipotencia divina; sin ella, el contingentismo imposibilitaría toda perspectiva de comprensión. En este sentido, el nominalismo es una renuncia al conocimiento metafísico de la realidad una renuncia a las esencias en sentido estricto y a la comprensión auténtica tanto de la causalidad, como de una génesis del conocimiento acorde con la condición esencial del alma humana entendida como forma sustancial de un cuerpo [25].

Surgido, pues, como reacción contra una supuesta complicación excesiva de la metafísica del siglo XIII, el nominalismo acabó perdiendo el sentido de su crítica y se refugió en un verbosismo estéril,

[23] Sigo la excelente exposición de RÁBADE ROMEO, S., *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV* (Madrid 1966), 18ss.

[24] Ib., 20.

[25] Cf. GIACON, C., *Guglielmo di Occam* (Milán 1941), I, 73-74.

ante el que algunos universitarios de la segunda mitad del siglo XV intentaron reaccionar, como Pedro de Osma, de quien ya hemos hablado. Ciertos pensadores nominalistas, sin embargo, construyeron síntesis filosófico-teológicas más equilibradas, aunando los elementos críticos del nominalismo con los grandes temas gnoseológicos del ockhamismo. Merece la pena recordar aquí a Gabriel Biel.

Gabriel Biel (ca.1410-1495) escribió una obra notable, titulada *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum,* que ejerció una marcada influencia sobre Lutero y Melanchton [26]. Cualquiera que se asome ahora a sus páginas quedará sorprendido por la claridad de exposición, el orden del discurso, la precisión terminológica y la linealidad de la argumentación. Constituye, sin duda, la obra de un gran maestro universitario y el fruto maduro de una larga experiencia docente. En el prólogo, constituido por doce cuestiones, se declara abiertamente deudor de Guillermo de Ockham, a quen remite no sólo en la temática, sino incluso en las conclusiones principales: en Ockham —dice— «el lector interesado podrá encontrar más ampliamente lo que aquí se presenta de forma sucinta, si bien con pocos añadidos y con algunas modificaciones» [27]. A lo largo de su tratado se aprecia el buen conocimiento de las fuentes; también su excelente información acerca de las cuestiones debatidas. Por ejemplo, se decanta en favor de la Inmaculada Concepción de María, a partir de unos textos de San Agustín, las declaraciones del concilio de Basilea del año 1439 —y discute expresamente el valor de la definición de Basilea, cuando el Concilio ya había sido suspendido por el papa— y una constitución de Sixto IV, de 1483 [28]. Toma partido acerca de la eficiencia de los sacramentos, sosteniendo la tesis de que son

[26] Biel había nacido en Spyra (ca.1410). Desconocemos casi todo de su familia. Estudió en la Universidad de Heidelberg, donde ya vimos formándose a Nicolás de Cusa, para pasar posteriormente a Erfurt y finalmente a Colonia. Se adhirió, en 1468, a los Hermanos de la vida común, fundadores de la «devotio moderna». Fue también vicario general de la diócesis de Maguncia. Su carrera académica transcurrió casi toda en Tubinga, donde obtuvo una cátedra en 1484, que regentó hasta su muerte. Incluso fue un curso rector de la Universidad, contribuyendo, con su gestión y, sobre todo, con su magisterio, al prestigio de ese centro, entonces recién fundado. Fue un hábil negociador, que mereció la estima de los papas y de los príncipes. Los seguidores de este nominalismo moderado, fuertemente influido por el conceptualismo de Ockham, han recibido el nombre de «gabrielistas». Su *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum* ha sido editado críticamente por Wilfrid Werbeck y Udo Hofmann, y publicado por J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (Tübingen 1973-1977), 5 vols. Para una primera aproximación bibliográfica, cf. RUCH, C., en *DThC* t.II, 814-825; STEGMÜLLER, F., en *LThK²* t.II, 454-455; CAPPUYNS, M., en *DHGE* t.VIII, 1429-1435, todos ellos *ad vocem.*

[27] «[...] ubi studiosus lector latius invenire potest, quod hic truncatim proponitur, paucis adiectis et quibusdam mutatis» (BIEL, *Collectorium,* dir. Werbeck-Hofman, I, 76).

[28] BIEL, *Collectorium,* III, dist.3, q.1, a.2.

«causae sine qua non effectus sacramentalis», pero no por su propia naturaleza, sino por voluntaria institución divina, en lo cual se advierte su simpatía por la solución tomista, aunque matizada por la influencia nominalista [29]. Finalmente, interesa destacar el amplio desarrollo que Biel concedió, en su *Collectorium*, a las cuestiones de justicia [30], expresivas de la gran vitalidad mercantil que se apreciaba en esos años, cuando Europa se disponía a iniciar una nueva singladura política, religiosa y económica. De esta forma, Gabriel se constituye también —como antes San Antonino de Florencia— en una referencia importante para conocer el humus doctrinal, filosófico y teológico, en el que germinaban las ideas mercantilistas que después se impondrían en el siglo XVI.

III. RENACIMIENTO, LUTERANISMO, HUMANISTAS Y CONTROVERSISTAS

1. El Renacimiento y el Humanismo

El paso de la historia medieval a la historia moderna está marcado por tres hechos capitales [31]: el primero se presenta en el plano económico-social y consiste en el desarrollo del precapitalismo debido al surgimiento de una nueva técnica financiera y bancaria, y al aporte de nuevos metales preciosos procedentes de América; el segundo, más estrictamente político, es la formación de conglomerados estatales fuertes a partir de un territorio compacto y de una centralización burocrática, constituyendo los llamados Estados nacionales; el tercero se sitúa en el plano estrictamente espiritual y consiste en la irrupción de una nueva filosofía, mejor, de una nueva concepción de la vida y de una nueva civilización, que se conocen con el nombre de Humanismo y de Renacimiento. Aquí nos vamos a fijar únicamente en este tercer hecho.

Mucho se ha discutido sobre las relaciones entre Edad Media, Renacimiento y Humanismo. Para algunos autores, como el suizo Jacob Christoph Burckhardt (1818-1897), que publicó su tesis en 1860, hubo un corte neto entre la Edad Media y lo que vino después. Por otro lado, para Konrad Burdach, que escribió inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, hubo completa continuidad éntre el Medievo y los siglos posteriores [32]. La tesis de la ruptura ha

[29] Ib., IV, dist.1, q.1, concl.7 (ed. cit., IV, 27).

[30] Ib., IV, dist.15, q.1-17.

[31] Seguimos la síntesis de SAITTA, A., *Guía crítica de la historia moderna*, trad. cast. (México 1989), 7-11.

[32] Cf. una visión general de la discusión en: VASOLI, C., *Umanesimo e rinascimento*, vol.VII de *Storia della critica* (Palermo [2]1976).

tenido gran aceptación por parte de los idealistas [33]. La tesis de la continuidad ha sido bien acogida por el historicismo. Por ejemplo, el alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911), creador del historicismo moderno, afirmaba, en sus lecciones sobre Historia de la Filosofía, editadas póstumamente, que «los pueblos modernos entraron poco a poco, durante los siglos XIV y XV, en la etapa de madurez. En ella, una vez que hubieron disuelto los sistemas medievales, comenzó a germinar la vida espiritual particular y autónoma de los pueblos modernos; la religión, la poesía y la ciencia, la moral y el derecho delimitaron recíprocamente sus esferas. Así surgió la estructura de la vida espiritual moderna» [34]. Hubo, por consiguiente, una progresiva «maduración» de la mentalidad y de la cultura occidentales, hasta terminar —según Dilthey— modificando por completo el horizonte intelectual europeo, también en el campo religioso [35]. Es evidente que la perspectiva de Dilthey y de los historicistas, como antes también el punto de mira de los idealistas, pretendía justificar la novedad luterana, como una de las causas determinantes del mundo moderno [36].

Para comprender el cambio operado al fin del Medievo, conviene recordar que la concepción medieval de la vida y del mundo había sido una concepción esencialmente universalista y jerárquica. En ella, el hombre en cuanto tal, y no sólo el individuo, carecía de valor autónomo y se insertaba como una parte simple e insignificante de un universo mucho más amplio. Con el Humanismo, en cambio, se asistió a una inversión de tal situación: el hombre pasó a ser el centro, el eje de la filosofía y de la concepción del mundo. Esto, precisamente, había ya ocurrido otras veces en la historia, especialmente

[33] Cf. MEINECKE, FR., *El historicismo y su génesis*, trad. cast. (México 1982), especialmente 497-511.

[34] DILTHEY, W., *Historia de la Filosofía*, en: *Obras de Wilhelm Dilthey*, trad. cast. (México [2]1979), X, 105. Y más adelante, identificando Renacimiento con Humanismo, continuaba: «Entendemos por Renacimiento o Humanismo el acontecimiento en el cual el cambio introducido por las nuevas circunstancias industriales, sociales y políticas, así como por el desmoronamiento del sistema teológico medieval, hizo posible la nueva comprensión de la Antigüedad, y la cultura de los pueblos modernos recibió de ella el impulso más potente».

[35] «El decidido espíritu de los pueblos modernos de Europa desarrolló en el norte la Reforma y, a partir de las experiencias más hondas de la voluntad, una forma nueva de la vida cristiana, imponiendo de este modo la independencia completa de la vida ético-religiosa frente a toda metafísica y a todo ordenamiento eclesiástico» (ib., 107).

[36] Parece exagerado sentar, sin ulteriores matizaciones, que el Renacimiento y el Humanismo hayan causado la Reforma protestante, y que ésta, a su vez, haya hecho posible el triunfo definitivo del Renacimiento y del Humanismo. Algunos autores han rastreado influencias del Humanismo en las principales tesis luteranas; pero tales influencias son difíciles de probar, ante todo, porque no resulta sencillo determinar qué fue el Humanismo.

en tiempos de la sofística griega. Ahora, sin embargo, los gérmenes de la nueva concepción se presentaron no tanto en el orden filosófico o político, sino, sobre todo, aunque de forma muy limitada, en el campo literario. De este modo, tales gérmenes determinaron un retorno a la civilización clásica, que, por un lado, favorecía el surgimiento de la nueva ciencia filológica, y, por el otro, atribuía al estudio de los clásicos el valor normativo de un nuevo ideal de vida. Muy pronto, sin embargo, ese nuevo espíritu literario se extendió a otras facetas de la actividad humana. De este modo, a lo largo de la Baja Edad Media, cundió el interés por renovar toda la cultura occidental. Tal clima, provocado por el Humanismo, recibe el nombre de Renacimiento [37].

Con su interés por la cultura clásica, el Humanismo fomentó la polémica con la escolástica medieval. Es indiscutible que la escolástica había apreciado las autoridades clásicas —recuérdese, por ejemplo, la euforia parisina por la traducción de Aristóteles—. Con todo, el Humanismo renacentista rechazó la escolástica coetánea, es decir, la escolástica nominalista del siglo XIV, por considerarla artificialmente sutil, y, con ella, abominó también de la filosofía del Estagirita, oponiéndole la filosofía de Platón, cuyas obras completas comenzaban entonces a ser conocidas. Los humanistas pretendían, en definitiva, una recuperación de la cultura antigua y de la literatura greco-latina, pero con distingos. Se limitaban a la gramática y la retórica, polarizados en la recuperación, traducción y edición de los textos antiguos. Bajo esta perspectiva, es indudable que Platón resultaba mucho más atrayente que Aristóteles.

2. El luteranismo y otras confesiones protestantes

a) *Consideraciones generales*

Mucho se ha especulado sobre los orígenes del luteranismo. Algunos historiadores evangélicos han atribuido la protesta religiosa alemana al despotismo de los papas; otros, por el contrario, han rastreado sus causas en las condiciones político-sociales del siglo XV y en la especial idiosincrasia del pueblo alemán; no han faltado quienes han descubierto sus raíces en la decadencia teológica del siglo XV, especialmente entre los cultores del nominalismo, y en la in-

[37] Conviene recordar que hubo, a lo largo de la Edad Media, otros renacimientos. Aquí hemos estudiado, por ejemplo, el renacimiento carolingio (cf. cap. 2). Hubo otro renacimiento teológico a comienzos del siglo XII. Con todo, el Renacimiento por antonomasia fue el que se inició en Italia en la segunda mitad del siglo XIV, extendiéndose lentamente por toda la Europa occidental. Comenzó siendo fundamentalmente literario, y acabó afectando a todas las artes: arquitectura, pintura, música, etc.

fluencia de las tesis conciliaristas; otros, finalmente, han rastreado sus orígenes en sinceros anhelos de reforma religiosa que no fueron adecuadamente canalizados [38]. En todo caso, cualesquiera que hayan sido las causas remotas y próximas de aquella revolución religiosa, lo cierto es que en pocos años, prácticamente en tres décadas (1517-1546), **Martín Lutero** [39] trastocó el orden religioso europeo, y una serie de naciones de antigua tradición cristiana se separaron de la obediencia de Roma.

La trascedencia de la Reforma luterana ha sido, evidentemente, valorada de muy forma distinta, y hasta contradictoria, por católicos y protestantes [40]. Concedido el profundo sentido religioso de Lutero, los católicos lo han considerado como el principal responsable de la crisis eclesiástica moderna; los protestantes, por el contrario, han sostenido que Lutero habría limpiado la Iglesia de la rémora medie-

[38] Cf GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, BAC (Madrid [2]1976). Véase también LORTZ, J., *Historia de la Reforma*, trad. cast. (Madrid 1962), I, cap. I; ALGERMISSEN, K., *Iglesia católica y confesiones cristianas (Confesionología)*, trad. cast. (Madrid 1964), 764-790; DUCH, L., «Reformes i ortodòxies protestants: segles XVI i XVII», en VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana* (Barcelona 1986), II, 132-142.

[39] Nació en 1483 en Eisleben. Estudió artes liberales en la Universidad de Erfurt, de tendencia nominalista, entre 1501 y 1505. En 1505 ingresó en el convento agustino de Erfurt, cumpliendo un voto que había hecho. En 1507 fue ordenado sacerdote. En 1508 comenzó a enseñar filosofía moral en la Universidad de Wittenberg y continuó su preparación teológica. En 1511 fue nombrado predicador de la Orden agustiniana y alcanzó el doctorado en teología en Wittenberg en 1512. Obtuvo en esa Universidad la cátedra de Sagrada Escritura. Explicó los salmos (1513-1515), Romanos (1515-1516), Gálatas (1516-1517) y Hebreos (1517-1518). Con todo, su experiencia leyendo Rom 1,17 debe remontarse a 1513-1514. En 1517 comenzó su disputa de las indulgencias. En 1518 tuvo lugar su famoso encuentro con Cayetano en Augsburgo, que supuso la ruptura con Roma y el comienzo de su liderazgo religioso. En 1520 se reanudó el proceso eclesiástico contra Lutero, que había estado parado durante dos años. Mientras tanto, Lutero había comenzado la publicación de sus obras fundamentales. A mediados de 1520 Lutero fue condenado por León X (Bula *Exsurge Domine* [*DS* 1451-1492]). A partir de este momento, los acontecimientos se precipitaron, principalmente en Wittenberg, donde se comenzó a poner en práctica las ideas luteranas. A principios de 1526 Lutero publicó su Misa alemana, a la que siguió el nuevo ritual del bautismo y el ritual del matrimonio. Desde 1530 vivió relativamente retirado —ni siquiera tomó parte en la Dieta de Augsburgo—, dejando la reforma en manos de los principes alemanes, después de haber publicado, en 1529, su *Der Große Katechismus* y su *Der Kleine Katechismus*. Murió en 1546 de una antigua angina de pecho y después de una larga enfermedad (mal de piedra y depresiones). Cf. un excelente resumen de su vida en: ISERLOH, E., *Lutero y el luteranismo*, en *GER* t.XIV, 627-636. La biografía más importante: GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero*, BAC, 1973, 2 vols. Cf. también la biografía de ALGERMISSEN, K., *Iglesia católica y confesiones cristianas (Confesionología)*, o.c., 791-844; GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La imagen de Lutero en España: su evolución histórica», en *Scripta Theologica* 15 (1983), 469-528.

[40] Sigo a SELGE, K. V., «Die eschatologisch-apokaliptische Dimension in der Theologie Luthers», en RUSCONI, R. (dir.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600. Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti* (Roma 1995), en prensa.

val, predicando un Evangelio purificado y moderno, aun cuando él mismo habría sido todavía un vástago del mundo medieval. Para los católicos sería Lutero el responsable de la brecha, cada vez más profunda, entre la modernidad y el cristianismo, mientras que, para los protestantes, Lutero habría ofrecido al hombre moderno una existencia mucho más digna. En tal contexto se inscribiría, como concepto capital, la nueva «ética profesional» protestante, la cual, al insistir en la dignidad de la situación intramundana, como lugar de encuentro con Cristo, habría desclericalizado la fe, permitiendo que el cristiano concentrase su atención en las responsabilidades profesionales y en las consecuencias sociales y seculares de sus creencias. Pero dejemos ahora este tema, sobre el que volveremos más adelante, al hablar del calvinismo, y pasemos a las consecuencias dogmáticas de la revolución luterana.

b) *La teología luterana*

La teología de Lutero [41] afectó a buena parte de toda la teología católica. En primer lugar, a la doctrina sobre la justificación, con una nueva interpretación de Rom 1,17: «Pues en El [en Cristo] se revela la justicia de Dios de la fe hacia la fe, como está escrito: "El justo vivirá de la fe"». La expresión «justicia de Dios» es una de las más importantes empleadas por San Pablo y encierra en sí gran riqueza de significado. En la tradición cristiana se había interpretado fundamentalmente de dos maneras: bien como aquella perfección divina por la que Dios cumple siempre sus promesas; bien como el estado de justicia en que el hombre es constituido en virtud de la gracia infundida por Dios [42]. Lutero, en cambio, entendió la justicia de Dios en sentido activo, como atributo divino, según el cual Dios es justo en Sí mismo y castiga a los pecadores y a los injustos. A partir de este momento consideró irreconciliables al Dios justiciero con el hombre pecador. La justicia divina sería, en definitiva, la cólera divina contra el hombre pecador. Lutero superó el dilema soteriológico interpretando la justicia divina como una justificación por medio de la sola fe.

[41] Una amplia bibliografía en: DUCH, L., «Reformes i ortodòxies protestants: segles XVI i XVII», en VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana*, o.c., II, 144-185. Cf. especialmente: ISERLOH, E., *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss* (Padernborn 1980). Hay una edición castellana, preparada por Ediciones Aurora, de Buenos Aires (1967 ss.) de las *Obras completas de Lutero*, en diez gruesos volúmenes.

[42] Cf. BASEVI, CL. *et al.*, «Epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas», en CASCIARO, J. M. (dir.), *Sagrada Biblia* (Pamplona ²1992), VI, *ad locum* (página 118).

Tal planteamiento sería formulado en el ámbito de la *theologia crucis* luterana, que tiene un sentido bien diverso del que le había dado la tradición. En la disputa de Heidelberg, de 1518, Lutero formuló con claridad estas nociones, en un contexto dialéctico; es decir, de oposición entre la *theologia crucis* y la *theologia gloriae* [43], o teología mística y escolástica. La *theologia crucis* vendría enmarcada por dos coordenadas: incompatibilidad entre conocimiento natural y sobrenatural, por una parte, y la alteridad de Dios con respecto al mundo, por otra. Tal alteridad conlleva como consecuencia, según el Reformador, que la fe es tanto más pura cuanto más absurda aparezca al sentido común, y que la justicia de Dios es tanto más justa cuanto más injusta parezca. En consecuencia, la muerte de Cristo en la cruz habría sido sólo desgarramiento, porque Cristo habría sido aplastado por la ira del Padre hacia El, padeciendo auténticamente, en sustitución legal, los tormentos del infierno. Por todo ello, y con palabras de Lutero, predicadas en 1531: «Aunque yo sienta el pecado, ciertamente está [éste] tan estrangulado, muerto y abrasado, que no me puedo condenar, porque le digo: estás colgado de Cristo. Esto solamente lo entiendo por la fe... Esta es nuestra doctrina, que fue prohibida por el papa y también condenada en [la Dieta de] Augsburgo» [44].

A partir de su concepto de justificación, muchos artículos de la fe cambian de contenido objetivo. El Concilio Tridentino, en sus sesiones V y VI, celebradas en los años 1546 y 1547, señaló expresamente la incompatibilidad de la fe católica con las creencias luteranas en temas tan capitales como el pecado original y la justificación [45]. Después vendrían las definiciones conciliares relativas a los sacramentos, especialmente acerca de la eficacia del bautismo, de la presencia real de Cristo en la Eucaristía y de la eficacia de la Penitencia, pues, dejándose llevar de la lógica interna de sus planteamientos, Lutero había alterado también la fe católica en estos puntos.

Es evidente que el mundo cultural bíblico de Martín Lutero, con su particular concepción de la tensión antropológica entre el bien y

[43] Cf. GHERARDINI, B., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma* (Roma 1978), 22-45; MATEO-SECO, L. M., «Teología de la Cruz», en *Scripta Theologica* 14 (1982), 165-180; ID., «La Cruz, fidelidad al hombre», en VV.AA., *Dios y el hombre* (Pamplona 1985), 631-639; VON LOEWENICH, W., «Theologia crucis. I. In der ev. Theologie», en *LThK*² t.X, 60-61 (excelente resumen); y, mucho más extenso y del mismo autor: ID., *Luthers Theologia crucis* (Bielefeld ⁶1982).

[44] Sigo la excelente exposición de BEER, TH., «La "theologia crucis" de Lutero», en *Scripta Theologica* 16 (1984), 747-780.

[45] Cf. los decretos sobre el pecado original *(COeD,* 665-667) y sobre la justificación *(COeD,* 671-681), que constituyeron dos momentos fundamentales de la asamblea conciliar, promulgados el mismo año de la muerte del Lutero y al siguiente.

el mal, depende, en buena medida, de los comentaristas medievales de San Pablo [46] y de la tradición agustiniana medieval. Pero también parece claro que Lutero estableció una nueva hermenéutica bíblica, básicamente original. Frente a la conciliación —clásica en la escolástica católica— entre San Pablo y Santiago, el Reformador propuso una exégesis contextualizada en la que no se valora *a priori* la verdad de cada hagiógrafo, sino que se considera la posibilidad de que, por su contexto, un autor pueda ser preferido a otro [47].

c) *Evolución heterodoxa del luteranismo*

Dos podían ser, en principio, las posibles direcciones de la Reforma luterana, quizá entre sí contradictorias: por un lado, fortalecer la autoridad de los príncipes territoriales alemanes, contra el esquema medieval del subordinacionismo universal a la autoridad del emperador; por el otro, extremar algunos motivos liberadores del luteranismo, hasta convertirlo en un movimiento de reivindicación económico-social, de carácter más o menos milenarista. La crisis económica, provocada, en un primer momento, por los descubrimientos geográficos, favoreció la segunda dirección, que se concretó tanto en **Andreas Bodenstein** (ca.1477-1541), también denominado Karlstadt o Carlostadio, como sobre todo en **Thomas Müntzer** (ca.1490-1525) [48]. Este último, después de una primera aproxima-

[46] Cf. DENIFLE, H., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1,17) und Iustificatio* (Mainz 1905); ALSZEGHY, Z., *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo* (Roma 1956); AFFELDT, W., «Verzeignis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis Nikolaus von Lyra», en *Traditio* 13 (1957), 369-406; SMALLEY, B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo* (Bolonia 1972); SEBASTIÁN LOZANO, J., *Los comentarios medievales (siglos IX-XV) al corpus paulino. Ensayo bíblico-historiográfico,* Universidad de Navarra (Pamplona 1994), *pro manuscripto.*

[47] Comunicación oral del Prof. Dr. Kurt-Victor Selge, de la Humboldt-Universität de Berlín, a quien agradezco su gentileza.

[48] Thomas Müntzer nació en Sajonia en 1489/90 y murió decapitado en 1525, a las puertas de Mühlhausen. Estudió en la Universidad de Leipzig y después en la de Frankfurt, donde obtuvo el grado de maestro en artes y bachiller bíblico. Recibió la ordenación sacerdotal en 1514. Ejerció como predicador ambulante, hasta que en 1519 oyó a Lutero, Karlstadt y Melanchton en Wittenberg y, sin considerarse discípulo suyo en sentido estricto, sí se entendió como compañero de Lutero contra las desviaciones de la Iglesia. Recibió una profunda influencia de la *Theologia Deutsch* de Taulero, que tanto había impresionado también a Lutero. En 1523, después de una importante estancia en Praga, abolió la misa latina e introdujo una liturgia alemana nueva. En 1524 proclamó, en un sermón, el establecimento del reino milenario de Cristo. Conminado, a petición de Lutero, para que depusiese sus ideas escatológicas, Müntzer huyó y se dirigió a Mühlhausen, en la Turingia, ciudad afligida por profundos problems sociales, soliviantando más todavía los ánimos. Desde 1524, Alemania se veía afligida por la revuelta de los campesinos. Müntzer incitó a los turingeses y sajones que se sumaran a esa revuelta. En mayo de 1525 los campesinos fueron derrotados por las tropas de

ción a Lutero, disintió del Reformador por su particular pneumatología (según la cual el Espíritu Santo actuaría directamente en cada uno de los creyentes, al margen de cualquier institución e incluso de cualquier discipulado), y por la forma espiritualista y escatológica de interpretar la Biblia en línea milenarista. Müntzer alentó la revuelta de los campesinos (1524-1525); pero, al ser derrotado y ajusticiado, provocó un fenómeno de gran alcance histórico: la tendencia espiritual-social fue expulsada del luteranismo y tuvo que replegarse a posiciones marginales dentro de él, marcadamente extremistas, como el anabaptismo, destruido por las tropas de los príncipes alemanes en 1535. Con todo, y a pesar de las persecuciones sufridas, el movimiento anabaptista continuó a lo largo de los siglos XVI y XVII, si bien, como y se ha dicho, como formas marginales del protestantismo; y asumió dos vertientes principales: el anabaptismo apocalítico y el anabaptismo pacifista. Entre los pacifistas deben recordarse los «hermanos suizos», cuyo caudillo fue **Konrad Grebel** (ca.1498-1526), sucedido por **Félix Manz** (1480-1527) y **Miguel Sattler** (1490-1527), que rechazaban todo servicio de armas, el ejercicio de la judicatura y la realización de todas las funciones públicas, y que tenían absolutamente prohibido emitir todo tipo de juramento. Entre los anabaptistas apocalípticos, mucho más revolucionarios, cabe señalar a **Melchor Hoffmann** (1495-1543), según el cual, Cristo, el Salvador, sería un ser fundamentalmente celestial, que no se habría encarnado en las entrañas de María: no sería hombre de Ella, sino a través de Ella. Al mismo tiempo afirmaba que el bautismo de los niños era diabólico, y que sólo era válido el bautismo de los adultos, y que no cabía perdón para los pecados cometidos después del bautismo. Además de este ideario religioso, los anabaptistas apocalípticos aspiraban a hacer de la ciudad alemana de Münster la Nueva Jerusalén, y pretendía sustituir todo patriotismo cívico por la tarea colectiva de constituir la Nueva Sión. Las formas concretas de vida propugnada se conocen con el nombre de «comunismo de Münster».

d) *Orígenes del calvinismo*

Lutero tuvo muchos discípulos, pero no todos fueron igualmente influyentes [49]. Entre ellos, quizá haya sido Juan Calvino el de un

Felipe de Hessen, y Müntzer fue capturado, torturado, se le hizo abjurar de sus doctrinas antiluteranas y fue decapitado. Cf. DUCH, L., «Reformes i ortodòxies protestants: segles XVI i XVII», en VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana*, o.c., II, 309-326; ID., «Introducció», en Thomas MÜNTZER, *Tractats i sermons* (Barcelona 1989), 9-41.

[49] Conviene dejar especial constancia aquí de Melanchton, cuyo nombre era Felipe Schwarzerd (1497-1560), sobrino nieto de de Reuchlin, profesor en Wittenberg des-

influjo más notable y duradero. La secuencia de los hechos podría narrarse sumariamente de la siguiente forma: las enseñanzas de **Ulrico Zwinglio** (1484-1531), fuertemente «regalista» y nacionalista, reformador de Zurich, Basilea y Berna [50], no se perdieron después de su muerte en la batalla de Kappel (1531) contra los cantones católicos. En efecto, **Juan Calvino** (1509-1564) [51], francés refugiado en Ginebra después de una breve permanencia en Basilea y en Ferrara, aceptó las tesis principales de Zwinglio y buena parte de las luteranas, y desarrolló en su *Institutio religionis christianae* (1536) una nueva doctrina reformada, que, por el nombre de su creador, se llama calvinismo [52]. En ella se devalúa notablemente la índole carismática de los sacramentos y se establece una rígida doctrina predestinacionista, basada en el triunfo intramundano de los fieles. La iglesia calvinista se diferenció de la luterana por la aceptación de la elección democrática de los ministros, que sólo tienen poderes de vigilancia, y por el fuerte sentido teocrático de la sociedad, confundiendo, en la práctica, el poder político con el poder temporal. Por ello, desde 1541, Calvino fue el jefe absoluto de la república de Ginebra. El calvinismo contenía, *in nuce,* bajo una pesada carga de intolerancia y de teocracia, muchos de los gérmenes del nacionalismo moderno y de la democracia occidental. Además, por su sentimiento particularmente austero de la vida, y por su conciencia de pertenecer a un mundo de elegidos, los calvinistas difundieron un estilo de vida muy favorable al desarrollo de la laboriosidad humana. Por ello, y aceptado por buena parte de los pueblos ascendentes en el siglo XVI, el

pués de 1518 y, desde 1519, teólogo en aquella Universidad: redactó la *Confesión* de Augsburgo (1530) y una *Apología de la Confesión de Augsburgo* (1531) y fue fiel seguidor de Lutero.

[50] Ulrico Zwinglio (1484-1531), párroco en Zurich después de 1518, se hizo seguidor de Lutero desde 1522. De fuerte tendencia estatalista (sometimiento de la religión al Estado) y nacionalista suiza, y ferviente humanista, ganó para la causa protestante a buena parte de los cantones suizos. En 1529 se entrevistó con Lutero en Marburgo, discordando de él por negar la presencia real de Jesús en la Eucaristía. Sobre la vida y obra de Zwinglio, cf. ALGERMISSEN, K., *Iglesia católica y confesiones cristianas (Confesionología),* o.c., 845-866, con bibliografía; DUCH, L., «Reformes i ortodòxies protestants: segles XVI i XVII», en VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana,* o.c., II, 223-233.

[51] Juan Calvino (1509-1564) trasladó el luteranismo a otras áreas, con fuerte hincapié en la predestinación y de fuerte tendencia teocrática. Tuvo su centro de actuación en Ginebra, donde fundó la Universidad. Se inspiraron en sus ideas religiosas: los presbiterianos de Escocia, los puritanos de Inglaterra, los calvinistas de los Países Bajos y los hugonotes franceses. Sobre la vida y obra de Calvino, cf. ALGERMISSEN, K., *Iglesia católica y confesiones cristianas (Confesionología),* o.c., 845-866, con bibliografía.

[52] Reciente edición, con una amplia introducción de Carles Capó y una traducción de Joan Vinyes, en JOAN CALVI, *Institució de la religió cristiana* (Barcelona 1991).

calvinismo ha contribuido decisivamente a la configuración del capitalismo moderno.

3. Polémicas teológicas de los luteranos con los humanistas

En estos años hubo dos polémicas teológicas importantes protagonizadas por los humanistas. La primera, por Reuchlin; la segunda, por Erasmo de Rotterdam.

Juan Reuchlin (1455-1522) había estudiado latín y griego en Francia y en Italia. Estaba de regreso en Alemania en 1492, donde fue recibido con singulares honores por el emperador. Entonces comenzó a interesarse por el hebreo y se inició en los círculos cabalistas, intentando desentrañar el significado profundo del tetragrama (JHVH). Dios habría enseñado a Moisés el arte de ordenar las letras dotándolas de virtud mágica. Esta ciencia oculta habría pasado a los Setenta y después a ciertas comunidades esotéricas. Era, pues, muy adicto a los libros del Talmud y a otras colecciones hebreas. Reuchlin fue designado profesor en la Universidad de Wittenberg, después en Ingolstadt y finalmente en Tubinga. Entre tanto, un judío converso en 1505, de nombre Juan Pfefferkorn, había publicado una obra en que animaba a los judíos a convertirse y a que entregasen los libros talmúdicos a las autoridades cristianas. Esto disgustó a los judíos, que se enzarzaron en una dura polémica, en la que terció el emperador, determinando que los judíos entregasen sus libros a Pfefferkorn. Se pidió un dictamen, entre otras, a la Universidad de Colonia, que concluyó que el Talmud debía ser destruido. Consultado también Reuchlin, estimó que sólo tenían que destruirse aquellos libros abiertamente injuriosos para los cristianos; los demás no, por ser útiles al estudio de la lengua hebrea. En su dictamen, Reuchlin arremetía contra Pfefferkorn, quien publicó una obra contra Reuchlin, contra los judíos y contra sus libros. Reuchlin respondió en tono también muy áspero. En torno a ambos se reunieron los dos bandos rivales: los escolásticos junto a Pfefferkorn; los humanistas, en torno a Reuchlin. Denunciado Reuchlin ante la Universidad de Colonia, ésta declaró heréticas (1512) algunas de las tesis sostenidas en el libro de éste contra Pfefferkorn. Humillado Reuchlin, arremetió contra los escolásticos de Colonia [53]. De esta forma, toda Alemania se dividió en dos bandos: la de los «poetas» y la de los «teologastros». Reuchlin fue denunciado ante la Inquisición de Maguncia, pero apeló a Roma. Finalmente, fue condenado por Roma, en 1520, cuando ya nadie se interesaba por la polémica, sino sólo por la revo-

[53] Sigo a GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo,* o.c., 275-278.

lución luterana. No obstante, el daño ya estaba hecho, pues la larga discusión había provocado el descrédito de los teólogos escolásticos alemanes y de todo lo que éstos representan.

La otra polémica teológica antes citada tuvo lugar entre el mismo Lutero y **Erasmo de Rotterdam** (1467-1536) [54]. Las relaciones directas entre ambos comenzaron en 1519, cuando el Reformador escribió al Humanista interesándole en su causa. La respuesta de Erasmo fue más bien evasiva. En los años siguientes, Erasmo recibió todo tipo de presiones para que tomase partido contra Lutero. Finalmente se decidió a intervenir y, a finales de 1523, comenzó su *Conferencia o diálogo sobre el libre arbitrio,* que terminaría en febrero del año siguiente. En ella, Erasmo definía el libre albedrío como «la facultad o capacidad que tiene el hombre de aplicarse a las cosas que miran a la vida eterna, o a las que le apartan de ella». Esta definición, sin precisar la necesidad de la gracia para salvarse, tenía connotaciones pelagianas. Pero expresaba a las claras las convicciones profundas de Erasmo, para quien el hombre era fundamentalmente bueno, de modo que todo su quehacer debía consistir en desarrollar las posibilidades de la naturaleza, ejerciendo su libertad. El opúsculo llegó a las manos de Lutero en septiembre de 1524 y de inmediato se puso a redactar la respuesta, que estaría publicada en diciembre de 1525, con el título de *La libertad esclava (De servo arbitrio).* En la réplica Lutero desarrollaba una de sus tesis defendidas en Heidelberg, en 1518, según la cual «el libre albedrío, después del pecado, no es más que una palabra; y cuando hace lo que está en su poder, peca mortalmente». Ahora añadirá que no sólo está el hombre totalmente corrompido, sino que incluso cuando quiere obrar el bien, obra el mal. Erasmo le replicaría con otra obrita publicada en 1526, de forma que la enemistad entre ambos iría en aumento, hasta la muerte del Humanista en 1536. Después de la polémica, Lutero no sólo se había separado definitivamente de los teólogos escolásticos, sino también de la gran mayoría de los humanistas.

4. Los controversistas católicos

La diatriba de Lutero con los teólogos católicos alemanes comenzó pronto [55]. La primera gran disputa teológica tuvo lugar en

[54] Sigo a MATEO-SECO, L. M., *Martín Lutero: «La libertad esclava»* (Madrid 1978).

[55] Una exposición biográfica de los principales controversistas católicos puede encontrarse en: ISERLOH, E. (dir.), *Katholische Theologen der Reformationszeit* (Aschendorff, Münster 1984, 1985, 1986, 1987 y 1988), 5 vols. Las obras de los controversistas están siendo editadas, bajo la dirección de Erwin Iserloh y sus discípulos, en la colección *Corpus Catholicorum.*

Leipzig en 1519, en la que tuvo como contrincante a **Juan Eck** (1486-1543)[56]. Eck, excelente párroco y buen teólogo, desarrolló, en polémica con Lutero, la idea de que la gracia no supone limitación alguna a la voluntad y al ejercicio de la libertad. Buena parte de su esfuerzo consistió en predicar que se pueden armonizar Dios y el hombre, la gracia y la voluntad. También comprendió la importancia teológica del primado petrino, frente a las pretensiones de los novadores. Su argumentación fue, en este campo, no sólo especulativa, sino sobre todo positiva, retrocediendo hasta argüir con aquellas fuentes que realmente eran reconocidas por Lutero: la Sagrada Escritura, sobre todo, y, en cierto modo, los antiguos concilios y los Padres. Aunque su estilo polémico resultaba a veces excesivamente erudito, y por ello tuvo una influencia escasa en la opinión pública alemana, sus obras, especialmente su *Enchiridion locorum communium adversus ludderanos*, publicado en 1525 y del cual se hicieron más de noventa ediciones y traducciones, fue una verdadera mina documental para todos los teólogos controversistas católicos.

Otro de los teólogos católicos controversistas, de menores vuelos intelectuales que Eck, pero tan entregado o más a la causa católica, fue **Juan Cocleo** (1479-1552)[57]. Convertido de su primera etapa humanista, quizá proclive a la causa protestante, pasó a dedicar todas sus energías, desde 1521, a combatir a los luteranos, empeñando en ello su fortuna personal y toda su influencia. De estilo agresivo y de escasos conocimientos teológicos al principio, se enriqueció especulativamente con el paso del tiempo, aunque siempre conservó el estilo excesivamente detallista característico de los filólogos, prefiriendo la refutación palabra por palabra a los grandes vuelos controversistas. Su evolución espiritual fue notable, renunciando incluso, al final de su vida, a la publicación de sus propias obras para patrocinar la edición de escritos polémicos de mayor interés católico. En sus

[56] Graduado en Friburgo, explicó teología en Ingolstadt desde 1511, donde fue párroco hasta su muerte. Su evolución espiritual fue notable, iniciando, desde 1525, una vida de gran austeridad y penitencia, y de celosa dedicación a los fieles de su parroquia, que quedó plasmada en sus innumerables sermones y en la atención por facilitar los auxilios espirituales, especialmente sacramentales, a todos los feligreses. Son notables las páginas que Joseph Lortz dedica a Eck en: *Historia de la Reforma*, o.c., II, 97-114. Las obras de Eck están editadas en *CCath* I, II, VI, XIII y XIV. J. Metzler ofrece una relación completa de las obras en el volumen XVI, p.LXXI-CXXXII. Véase ISERLOH, E., en *LThK*[2] t.III, 642-644; ID., en *DHGE* t.XIV, 1365-1379; JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, trad. cast. (Pamplona 1972), I, *passim*. Cf también ISERLOH, E., *Johannes Eck (1486-1543)* (Münster [2]1985). Muy interesante: ISERLOH, E. (dir.), *Johannes Eck (1486-1543) im Streit der Jahrhunderte. Internationales Symposion* (Münster 1988).

[57] Sus obras han sido editadas en *CCath* III, XV, XVII y XXVIII. Cf BÄUMER, R., en *LThK*[2] 2 (1986) 1243-1244, *ad vocem;* JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, cit., I, *passim;* BÄUMER, R., *Johannes Cochlaeus (1479-1552)* (Münster 1980).

cambios interiores debieron de influir sus contactos con el Oratorio romano. En los años cuarenta nadie protegió tanto a los jesuitas como él, y nadie procuró enviar tanta información a Roma y al Concilio de Trento como él a su propia costa. No le faltaron las pruebas, la soledad y el desánimo al comprobar la poca eficacia de sus esfuerzos, pero no cesó nunca en la lucha. Lortz ha escrito de Cocleo: «¡Uno de los luchadores a favor de la Iglesia más merecedores de respeto! A pesar de todos los rasgos insoportables [se refiere al tono violento de algunos escritos], a pesar de su odio [a los novadores], a pesar de su engreimiento a veces tragicómico, ¡fue verdaderamente fiel! ¡un auténtico luchador!» [58].

Finalmente, conviene recordar aquí a Ambrosio Catarino y a Pedro de Soto, ambos dominicos.

Ambrosio Catarino (1487-1553) [59], espíritu independiente, trabajó sobre gran número de cuestiones. Ha pasado a la posteridad por haber sostenido que un fiel puede conocer con certeza, o sea, con fe divina, pero sin revelación particular, si está o no en gracia habitual; que el pecado original originante, es decir, el pecado actual de Adán, sólo se imputa extrínsecamente a su descendencia; y que basta, para la válida administración de los sacramentos, la mera atención exterior del ministro. Contra la escuela domincana, defendió la Inmaculada Concepción. También distinguió dos clases de predestinación: una absoluta, de aquellos hombres que Dios quiere salvar a toda costa; y la predestinación relativa, o sea, la de los que se pueden salvar, pero cuyo número no ha sido fijado por la voluntad divina. Evidentemente, su doctrina predestinacionista no casa con la doctrina católica tradicional, bien expresada, en los años medios del siglo IX, por los concilios provinciales de Quierzy y de Valence.

[58] LORTZ, J., *Historia de la Reforma*, o.c., II, 178.

[59] Autor de una *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata*, que data de 1520, editada por August Franzen en *CCath* XXVIII, donde demuestra su profunda orientación tomista y una gran claridad expositiva. También preparó, contra Lutero, una *Excusatio disputationis* (1521) y un *Speculum haereticorum* (1532). Lanceletto Politti, que así se llamaba de nacimiento, era un brillante abogado romano, formado en Italia y Francia, cuando a los treinta años decidió hacerse dominico (1517). Entonces cambió su nombre, por devoción a San Ambrosio y a Santa Catalina de Siena. Destacó como gran polemista católico contra Lutero y también como adversario doctrinal de Cayetano y de Domingo de Soto. Logró que la Universidad de París condenase en dos ocasiones (1533 y 1542) los métodos exegéticos de Cayetano. Para más información biográfica, cf. HURTER, H., *Nomenclator literarius theologiae catholicae* (Viena 1906), II, 1378-1383; MANDONNET, P., «Frères Prêcheurs», en *DThC* t.VI, 909-916; GORCE, M. M., «Politi, Lancelot», *DThC* t.XII, 2418-2434; CAYRÉ, F., *Patrologie et histoire de la théologie* (París [3]1945), 738-739.

Pedro de Soto o de Sotomayor (1496/1500-1563) [60] fue el típico representante del renacimiento teológico español del siglo XVI y activo colaborador del Concilio de Trento en sus tres etapas. Durante la primera de ellas, se manifestó partidario de que fuese declarada *de iure divino* la obligatoriedad de la residencia episcopal, que consideró, además, como remedio fundamental para la reforma *in capite et in membris* de la Iglesia. Conocía bien la teología agustiniana y la tomista y, por ello, estuvo muy sensibilizado en la tema de las relaciones entre la libertad y la gracia, manteniendo una intensa y amistosa polémica con el lovaniense Ruardo Tapper († 1559). Soto defendió a San Agustín, subrayando que su teología reconoce la existencia de verdaderos justos. La palabra «pecado» tiene, en los escritos agustinianos, una gran amplitud de significados. Para el Hiponense, también son pecado lo que ahora denominamos imperfecciones o faltas. Esto ha podido originar cierta confusión al interpretar los textos agustinianos. En todo caso, San Agustín reservó el término «crimina» para designar los pecados mortales en sentido estricto.

Soto se aplicó también a la defensa de la doctrina católica sobre los sacramentos. Insistió, aunque ya había sido definido por Trento, en el carácter sacramental y, por consiguiente, en la no iterabilidad de los tres sacramentos que imprimen carácter (el carácter está en el género de la potencia y se asienta en el intelecto); en la causalidad sacramental (los sacramentos son la causa mediata por la cual Dios hace grato al hombre y concrea la gracia); en la institución divina de los siete sacramentos de la Nueva Ley (cinco lo fueron inmediata-

[60] Confesor y teólogo del emperador Carlos V, nació probablemente en Alcalá de Henares, estudió en la Universidad de Salamanca e ingresó en la Orden dominicana 1519 en San Esteban. Después de desempeñar diversos cargos de gobierno en la Orden, siempre en el clima de estricta observancia, alcanzó la condición de maestro en 1543. A partir de este momento comenzó su actividad pública junto al emperador. Su talante diplomático fue decisivo para que se abriera el Concilio de Trento. Fue teólogo papal durante la tercera etapa del concilio. Fue cofundador de la Universidad de Dillingen, cerca de Augsburgo, y profesor de ella durante varios años. Allí escribió sus *Institutiones sacerdotum,* que datan de 1548. También enseñó en la Universidad de Oxford, llamado por el cardenal Pole con ocasión del matrimonio de Felipe II con María Tudor. Vuelto a España, fue uno de los defensores de Bartolomé de Carranza en su pleito con la Inquisición. También fue protector de la Compañía de Jesús, en sus primeros años después de su fundación. Falleció en Trento en 1563. Cf. CARRO, V. D., *El Maestro Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo XVI.* I. *Actuación político-religiosa de Soto* (Salamanca 1931); II. *El maestro Soto, las controversias teológicas y el Concilio de Trento* (Salamanca 1950); ID., «Soto, Pedro de», en *DHEE* t.IV, 2508-2509; BAIER, W., «Episcopos constat a Christo in apostolis institutos. Theologische Implikationen der Sakramentalität der Bischofsweihe bei Petrus de Soto OP im "Tractatus de institutione sacerdotum" (1558)», en ZIEGENAUS, A. (dir.), *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle zum 75. Geburstag* (St. Ottilien 1991), 71-96.

mente por Cristo y dos de ellos por los Apóstoles, supuesta una comisión conferida por el mismo Cristo); etc. Particularmente se detuvo en el análisis del sacramento de la penitencia: consideró la contrición como auténtica conversión de la voluntad y un retorno sincero a Dios, que va precedida por la gracia; en que no todos los actos de los infieles son pecado; en que no hay ningún pecado que no pueda ser perdonado a un viador; etc.

Fue, por tanto, un gran apologista de la fe católica, buen conocedor de los argumentos luteranos y un hábil controversista. En sus escritos, tanto académicos (*Lecciones* de Dillinga, por ejemplo) como de otra índole, se aprecia un excelente conocimiento de la tradición eclesiástica y de los actos magisteriales de las distintas épocas. En la doctrina de la gracia está todavía lejos de las sutilezas de la controversia *de auxiliis,* pero se inscribe ya en la corriente teológica que después será ampliamente desarrollada por Báñez.

CAPÍTULO VI

LA ESCUELA DE SALAMANCA Y LA TEOLOGIA POSTRIDENTINA

I. EL CONCILIO DE TRENTO

El acontecimiento eclesiástico central del siglo XVI fue la celebración del Concilio de Trento (1545-1563) [1]. El anterior concilio ecuménico, V de Letrán, había concluido en 1517, justamente la fecha en que Lutero hacía públicas, desde Wittenberg, sus noventa y cinco tesis. Habían pasado treinta años y el clima religioso de Europa había cambiado bastante; convenía, pues, afrontar seriamente la reforma de la Iglesia y la solución al cisma planteado por los luteranos.

Era unánime el clamor en pro de un concilio ecuménico que solucionase la crisis protestante. Había fracasado el encuentro entre el representante papal, Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, y Lutero, celebrado en Augsburgo en 1518, y tampoco había dado fruto la controversia teológica entre Juan Eck y Martín Lutero. Pero en la Dieta de Nürenberg (1523) se había llegado al acuerdo de promover un «concilio general, libre y cristiano». Es cierto que tales palabras tenían la siguiente significación: libre, es decir, libre de la intervención de Roma, puesto que el papa era parte de la causa de Lutero; cristiano, pues en el concilio debían intervenir no solamente los obispos y los clérigos, sino también los seglares, y se había de proceder «cristianamente», o sea, se había de juzgar únicamente según el criterio de la Sagrada Escritura; y alemán, puesto que se trataba de dirimir una cuestión que afectaba a Alemania. Es lógico, por tanto, que el papa Clemente VII (1523-1534) se resistiera a convocar el concilio, porque difícilmente podía tolerar un concilio en el que él no estuviese representado por sus legados; pero, además, todavía pesaba mucho el recuerdo del conciliarismo de Constanza y Basilea. También se oponía Francisco I, rey de Francia, que recelaba de un concilio que confiriese todavía más poder al emperador Carlos V.

[1] La mejor monografía es: JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, trad. cast. (Pamplona 1972-1981), cuatro tomos en cinco volúmenes. Dos exposiciones correctas y muy resumidas: ID., *Breve historia de los Concilios*, trad. cast. (Barcelona 1959), 107-136; METZ, R., *Histoire des Conciles* (Paris 1968), 59-63. Cf. también ISERLOH, E., GLAZIK, J., y JEDIN, H., *Reforma, Reforma católica y Contrarreforma*, en JEDIN, H. (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, trad. cast. (Barcelona 1972), V, 626-679.

No obstante, Paulo III (1534-1549) dio finalmente su consentimiento y convocó el concilio. Este debía celebrarse en Mantua, por ser feudo del Imperio, en 1537. Pero una nueva guerra entre el emperador y Francisco I echó por los suelos el proyecto. El papa transfirió el concilio a Vicenza, pero tampoco logró que se reuniese. Paulo III convocó nuevamente el concilio en Trento, en 1542, pero sin éxito. Finalmente, y de acuerdo con el emperador, y como consecuencia de las victorias imperiales en la guerra de Esmalcalda (1546), pudo el concilio, que ya se había inaugurado en diciembre de 1545, iniciar sus trabajos de reforma.

Un acontecimiento eclesial tan destacado debía de afectar al desarrollo de la ciencia teológica. El particular reglamento del concilio establecía que las deliberaciones se llevasen a cabo a tres niveles. En primer lugar, la «congregación de teólogos», compuesta por eminentes especialistas sin dignidad episcopal, que se extendían en discursos doctrinales sobre los temas debatidos (allí intervinieron Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Carranza, Diego Laínez, Alfonso de Castro, Seripando, Ambrosio Catarino, etc.); después deliberaba la congregación general, compuesta por los prelados con derecho a voto (en estas reuniones daban su parecer sobre las cuestiones dogmáticas o de reforma debatidas); la formulación de los decretos estaba encargada a delegaciones elegidas al efecto, asesoradas por técnicos; finalmente se votaban, en las sesiones solemnes, los decretos preparados al efecto. Como se puede advertir, el papel de los teólogos fue relevante, lo cual estimuló mucho la reflexión teológica, sobre todo de las universidades.

En la Universidad de Salamanca se prepararon buena parte de los más destacados teólogos de Trento. Ya hemos comentado antes los orígenes de la Facultad de Teología salmantina [2]. También hemos hablado de la reforma tomista que se desarrollaba lentamente en esa Universidad desde mediados del siglo XV [3]. Ahora conviene que prestemos atención a la primera generación de la «Escuela de Salamanca», iniciada por Francisco de Vitoria.

[2] Cf. capítulo IV, epígrafe IV y capítulo V, epígrafe I. Un breve resumen de la historia de esta Universidad, con selecta bibliografía, en: PALOMO, C., «Salamanca», en *DHEE* t.IV, 2639-2641. Muy importantes son las siguientes fuentes, editadas por Vicente Beltrán de Heredia: *Bulario de la Universidad de Salamanca (1218-1549)* (Salamanca 1966-1967), 3 vols.; y *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)* (Salamanca 1970-1973), 6 vols. Dos estudios de conjunto sobre la Escuela de Salamanca son: POZO, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca (1526-1644)* (Madrid 1959); IBÁÑEZ ARANA, A., *La doctrina sobre la tradición en la Escuela Salmantina (siglo XVI)* (Vitoria 1967); SÁNCHEZ ARJONA, F., «La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca», en *Scripta Theologica* 1 (1969), 119-146.

[3] Cf. capítulo V, epígrafe I.

II. LA PRIMERA GENERACION SALMANTINA

La primera generación (1526-1563) está constituida fundamentalmente por los cuatro teólogos dominicos que se sucedieron en la ocupación de la cátedra de prima de la Universidad, según el siguiente orden: Francisco de Vitoria (1526-46), Melchor Cano (1546-52), Domingo de Soto (1552-60) y Pedro de Soto (1560-63) [4].

1. **Francisco de Vitoria**

Se desconoce la fecha exacta de su nacimiento, probablemente hacia 1483 [5], y murió en Salamanca, en 1546 [6]. Fue un teólogo ágrafo, aunque dejó preparadas para la imprenta trece de las quince relecciones que había pronunciado en la Universidad, en ocasiones especialmente solemnes [7], y también se conservan de él numerosas reportaciones de sus clases, tomadas por sus alumnos [8]. La primera

[4] De Pedro de Soto ya hemos hablado como teólogo controversista en el cap. V, epígrafe III, 4.

[5] Cf. HERNÁNDEZ, R., «El documento más antiguo, inédito, de Francisco de Vitoria», en *Archivo Dominicano* 11 (1990), 294-301. Se sabe con certeza que era diácono en 1507. Por ello, y por otros indicios acerca de su vida, se calcula que su nacimiento debió de ocurrir hacia 1483.

[6] Era natural de Burgos. Comenzó su formación parisina, donde tomó afición a la *secunda pars* de la *Summma Theologiae* aquiniana, a la vera de Pedro Crockaert, en 1507/9 (cf. capítulo V, epígrafe I, 3). En 1522 abondonó Paris, para trasladarse a Valladolid, donde ganó su primera cátedra en 1523. En 1526 obtuvo la cátedra de prima de Salamanca, que regentó hasta 1546, en que murió ya viejo, enfermo de gota. Su familiaridad con la antropología tomista se completó con el estudio de la síntesis moral de San Antonino de Florencia (cf. cap. V, epígrafe I, 1). Sobre la vida de Vitoria, cf. GARCÍA-VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* (Roma 1938); BELTRÁN DE HEREDIA, V., «En qué año nació Francisco de Vitoria», en *Miscelánea Beltrán de Heredia* (Salamanca 1972), II, 7-22 (estima su nacimiento en 1492, fecha que ha sido corregida por Ramón Hernández, como hemos señalado en la nota anterior); ID., «Final de la discusión acerca de la patria del maestro Vitoria: la prueba documental que faltaba», en ib., 23-36; URDÁNOZ, T., «Introducción biográfica», en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* (BAC, Madrid 1960), 1-74; GARCÍA-VILLOSLADA, R., «Vitoria», en *DHEE,* t.IV, 2776-2778; HERNÁNDEZ, R., *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria* (BAC, Madrid 1977) (excelente resumen de su vida y de su pensamiento); ID., *Francisco de Vitoria. Síntesis de su vida y de su pensamiento* (Caleruega 1983).

[7] Edición crítica de Teófilo Urdánoz, en BAC (Madrid 1960). Hay una edición especialmente cuidada de las dos relecciones *De indis,* a cargo de Ramón Hernández (Salamanca ²1992). Sobre las relecciones salmantinas, cf. MARTÍN DE LA HOZ, J. C., «Las relecciones teológicas en la Universidad de Salamanca. Siglo XVI», en *Archivo Dominicano* 14 (1993), 149-194.

[8] Cf. SARMIENTO, A., «Lecturas inéditas de Fracisco de Vitoria: bases para la edición crítica», en *Scripta Theologica* 12 (1980), 575-592; PIÑEROS, F., *Bibliografía de la Escuela de Salamanca (primer período). Orientaciones para su estudio,* tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra (Pamplona 1983), *pro manus-*

relección data de 1528, y lleva por título: *De potestate civili.* Le siguieron otras tres de temática similar: dos *De potestate Ecclesiae* (1532 y 1533) y una *De potestate Papae et concilii* (1534). Estas cuatro, junto con las dos relecciones leídas en 1539, tituladas *De indis* y *De iure belli,* expresan de forma sucinta y acabada su pensamiento sobre las cuestiones ético-políticas que estaban más candentes en aquellos años, a saber: el origen de la autoridad civil, los límites de la potestad papal y los derechos del concilio frente al papa, los títulos legítimos e ilegítimos de los españoles para conquistar América, el derecho a la guerra contra los naturales americanos, etc. [9].

Toda autoridad verdadera es legítima, según Vitoria, porque su fuente reside en Dios, que es causa del hombre, naturalmente social [10]. Para la demostración de esta tesis apela a la doctrina aristotélica de las cuatro causas. La *causa eficiente* de la sociedad política es Dios, autor de la naturaleza humana. La *causa material* de la que se hace la «república», es decir, la sociedad organizada políticamente, es ella misma; ella se da a sí misma la forma concreta de organización política. Toda soberanía reside en el pueblo; pero, puesto que Dios ha creado al hombre social por naturaleza, también el poder político tiene a Dios por autor, pero a través de la mediación popular. Vitoria tiene claro que no hay lugar para el anarquismo; pero no manifiesta especiales preferencias por una u otra forma de organización política; no tiene una opinión determinada sobre la *causa formal* de la organización política: «no hay menor libertad en el principado real que en el aristocrático». Supuesto que cualquier pueblo puede darse a sí mismo la forma de gobierno que considere idónea, hasta el punto de que la mayoría puede imponer a la minoría social una forma determinada de gobierno y un determinado sujeto detentador de la autoridad, «toda república puede ser castigada por el pecado del rey»: por el principio de solidaridad entre el gobernante y los gobernados, de modo que los gobernados son corresponsables de los pecados del gobernante. La *causa final* es el bien público. Por último, sobre la justificación de la guerra, Vitoria aplica el criterio moral de la proporcionalidad: «Ninguna guerra es justa si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones para una guerra justa».

cripto (existe una edición facsimilar editada por La Catedral de Bogotá, en 1983). A partir de tales inéditos, Vicente Beltrán de Heredia ha editado Comentarios inéditos de Francisco de Vitoria a la Secunda secundae (Salamanca 1932-1935), 6 vols.

[9] Cf. el estudio clásico de CARRO, V. D., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América* (Salamanca ²1951).

[10] Cf., sobre la antropología social de Vitoria: SAURAS, E., «Dimensión natural y teológica de la unidad del hombre en las relecciones de Francisco de Vitoria», en *Escritos del Vedat* 2 (1972), 185-219.

También Vitoria fue el creador del derecho de gentes, el *ius gentium,* que justificaba sobre la base de la solidaridad internacional de los pueblos, es decir, por la fraternidad universal de los hombres entre sí.

En cuanto a la presencia de los españoles en América, y la licitud de la conquista, Vitoria estableció su célebre serie de siete títulos ilegítimos y de ocho títulos legítimos, que manifiestan una particular manera de entender las relaciones sociales y, sobre todo, las relaciones internacionales [11], y una concepción bastante moderna, para su tiempo, y crítica de la doctrina medieval de las dos espadas, según la cual el emperador tendría delegada del papa una potestad universal sobre todo el orbe [12]. Los *títulos ilegítimos* de conquista serían: la soberanía del emperador sobre todo el mundo; la autoridad del papa, que habría donado las Indias a los españoles; el derecho derivado del descubrimiento; la obstinación de los indios a no recibir la fe cristiana, no obstante la predicación de los misioneros; una especial donación por parte de Dios, como en el caso de la tierra prometida a los israelitas; los pecados de los indios *contra naturam;* y la elección voluntaria de los propios indios. Serían *títulos legítimos* de conquista: la obstaculización del derecho de los españoles a recorrer libremente las tierras descubiertas; el derecho de los españoles a propagar la religión cristiana en América; la protección de los naturales que se convirtiesen a la fe católica, frente a la persecución por parte de otros amerindios todavía paganos; en el caso de que una gran parte de los indios se convirtiese a la fe católica, el papa podría, por justa causa, imponerles un príncipe cristiano, destituyendo al príncipe infiel; la tiranía de los señores indígenas, imponiendo leyes inhumanas; una verdadera y voluntaria elección por parte de los amerindios; la amistad o alianza de los aborígenes americanos con los españoles; y, finalmente, la escasa «civilización y policía» de los naturales, por lo que se les podría imponer un príncipe cristiano, aunque este octavo título le pareció dudoso.

[11] HOEFFNER, J., *La Etica colonial española del Siglo de Oro* (Madrid 1957).

[12] Es interesante todavía, a pesar de su antigüedad: MENÉNDEZ PIDAL, R., *Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas,* conferencia pronunciada en 1956, edición del Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz s/f [1994], tirada aparte. La «Cátedra V Centenario», de la Universidad Pontificia de Salamanca, ha editado seis volúmenes, desde 1987 a 1993, sobre la controversia acerca de los justos títulos, según la Escuela salmantina del siglo XVI. La tesis defensora de la universal potestad del emperador había sido sostenida por el jurista cortesano Miguel Ulzurrun, navarro de origen, autor, en 1525, de un libro titulado *Catholicum opus imperiale regiminis mundi.* Sobre este autor, con bibliografía, cf. AZANZA ELIO, A., *Estudio bio-bibliográfico de pensadores navarros (siglos XII-XX),* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra (Pamplona 1993), 54-59, *pro manuscripto.*

Vitoria mantuvo también una controversia con los erasmistas españoles [13]. El influjo del Rotterodamo en España era muy pequeño, cuando en 1522, terminadas las guerras de las comunidades y de las germanías, el emperador Carlos V regresó de Flandes e instaló definitivamente su corte en España. Tal influencia se había limitado hasta entonces casi exclusivamente a los círculos humanistas de Alcalá y de Salamanca. Ahora, en cambio, los asesores y cortesanos de Carlos V eran decididamente erasmistas. Coincidiendo más o menos con la instalación de la corte imperial en España se detectaron los primeros brotes de alumbradismo, primero en Toledo y posteriormente en otros puntos de Castilla y Andalucía [14]. El inquisidor general Alonso Manrique, simpatizante de Erasmo, lanzó el edicto contra el círculo alumbrado de Toledo, en 1525. Mientras tanto, el profesor alcalaíno Diego López de Zúñiga, colaborador de la *Biblia Políglota Complutense,* había impreso, en 1520, una crítica severa contra la traducción erasmista del Nuevo Testamento. Algunos religiosos, entre ellos Diego de Vitoria, hermano de Francisco, se habían sumado a la polémica, por motivos distintos. La Inquisición, a pesar de sus simpatías por Erasmo, tuvo que tomar cartas en el asunto y, a primeros de marzo de 1527, convocó una junta de teólogos para apaciguar los ánimos. Como continuase la polémica, el 28 de marzo convocó una segunda asamblea de teólogos, entre los que se contaba Francisco de Vitoria. El teólogo salmantino se había manifestado partidario de Erasmo durante su estancia parisina. Ahora, sin embargo, su voto va a ser más severo. Con todo, su dictamen constituye una muestra de equilibrio. Conservando su gran admiración por el humanista holandés, insiste en que hay en sus escritos algunas expresiones que podrían producir escándalo y que deberían ser retiradas de sus obras. Alguna, incluso, parece apartarse de la ortodoxia católica, como cuando dice Erasmo que, tomando a la letra la Sagrada Escritura, la expresión «verus Deus» se dice solamente en sentido propio de la primera Persona de la Santísima Trinidad, es decir, del Padre. Critica, en general, el puro biblismo del Rotterodamo, reprochándole que olvide sus conocimientos y simpatías por los Santos Padres, cuyas obras tanto se había esforzado por llevar a la imprenta. En suma, y a pesar de los buenos oficios de los inquisidores y de la moderación de

[13] Cf. especialmente HERNÁNDEZ, R., *Un español en la ONU,* o.c., 78-90. Para una aproximación bibliográfica, cf. GOÑI GAZTAMBIDE, J., «El erasmismo en España», en *Scripta Theologica* 18 (1986), 117-155.

[14] Sobre los alumbrados españoles, cf. HUERGA, A., *Historia de los alumbrados* (Madrid 1978 y 1988), I, II y IV (la obra de Huerga se refiere a la segunda mitad del siglo XVI, pero ofrece una amplia información para conocer el fenómeno alumbradista en su conjunto, desde los primeros brotes).

Francisco de Vitoria, la estrella de Erasmo comenzó a declinar en España, hasta ser incluido en el *Indice de la Inquisición* de 1551 [15].

Conviene destacar también la intervención de Vitoria en la junta de teólogos celebrada en Salamanca en julio de 1541, que dilucidó sobre el bautismo de los indios americanos [16]. En efecto; para resolver la controversia bautismal que se había desatado en Nueva España se habían reunido en junta eclesiástica, en 1536, las autoridades civiles y religiosas de México. Las deliberaciones habían continuado en otra junta de 1539, en la que decidieron escribir al emperador con sus conclusiones, solicitando el parecer real. Impacientes por no haber recibido respuesta, habían vuelto a juntarse en la primavera de 1540, remitiendo nuevamente al rey sus conclusiones [17]. Entre tanto, el rey se había dirigido a Francisco de Vitoria, en 1539, pidiéndole su parecer, y nuevamente en 1541. Finalmente llegó el dictamen de los teólogos salmantinos. Primero, resumen las dos posiciones (para unos: se podía administrar el bautismo a los indios con una instrucción sumaria o corta preparación; para otros: no debían ser bautizados con precipitación, es decir, sin una cotidiana y prolongada instrucción). Después consideran la praxis de la primitiva Iglesia, que era administrar el bautismo a los adultos sólo después de una larga preparación, jalonada por diversas etapas que llevaban a una verdadera iniciación cristiana y a una auténtica conversión de vida. A continuación afirman que sería contradictorio bautizar a los indios adultos y después retrasar la recepción de la comunión eucarística por no estar suficientemente preparados. Por consiguiente, concluyen que la verdadera iniciación cristiana debería realizarse antes del bautismo y no después de él; por ello, se inclinan a bautizar a los indios sólo

[15] Cf. GOÑI GAZTAMBIDE, J., «El erasmismo en España», o.c. Sobre este tema es clásico el estudio de BATAILLON, M., *Erasmo y España,* trad. corregida y aumentada (México ²1966). Las tesis de Bataillon han sido revisadas recientemente por bastantes estudiosos, en la línea de redimensionar la influencia erasmista en España y en la América española. Cf., entre las críticas a Bataillon: ALEJOS-GRAU, C. J., *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas* (Pamplona 1991) [hay otra edición (Vitoria 1992)]; ADEVA, I., «Estudio preliminar», en JUAN DE ZUMÁRRAGA, *Regla cristiana breve,* ed. crítica (Pamplona 1994), xi-cxvi. Cf. también ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI* (BAC, Madrid 1977), II, 612-629 (ofrece un extracto del *Indice,* señalando las obras censuradas, entre ellas, las obras de Erasmo que lo fueron); MARTÍNEZ DE BUJANDA, J., «El primer "Indice de libros prohibidos"», en SARANYANA, J. I. (dir.), *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide* (Pamplona 1984), 203-210.

[16] Cf. BOROBIO, D., «Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de América durante el siglo XVI», en BOROBIO, D., AZNAR GIL, F., y GARCÍA Y GARCÍA, A., *Evangelización en América* (Salamanca 1988), 56-76 (cito sólo las páginas en que se trae la respuesta latina de los teólogos y el comentario de Borobio).

[17] Cf. sobre esta polémica novohispana: LUQUE ALCAIDE, E., y SARANYANA, J. I., *La Iglesia católica y América* (Madrid 1992), 160-168.

después de que hayan recibido una larga instrucción en la fe cristiana y de que hayan manifestado con obras un cambio radical de conducta, con relación a sus costumbres paganas. En todo caso, insisten en la necesidad de que los misioneros actúen coordinados, para evitar el escándalo de sus conductas contradictorias.

Vitoria tuvo preclaros discípulos. Además de Cano y Soto, de quienes trataré seguidamente, podemos destacar a los primeros teólogos del Nuevo Mundo, cuyas tesis teológicas expondré al final del capítulo.

2. Melchor Cano [18]

Cano (ca.1509-1560) fue uno de los temperamentos teológicos más importantes de su siglo. Ha pasado a la historia por su *De locis theologicis,* obra en la que trabajó durante veinte años, desde su estancia en Alcalá [19], y que, al fin, no pudo concluir, aunque se publicó

[18] La mejor biografía puede verse en TAPIA, J., *Iglesia y teología en Melchor Cano (1509-1560). Un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI* (Roma 1989), 36-66. Nacido en Tarancón (Cuenca) o en Pastrana (Guadalajara) no después de 1509, le hallamos desde muy joven (1521) en las escuelas menores de Salamanca. Es muy probable que haya conocido de cerca los círculos espiritual-sentimentalistas de los alumbrados españoles, bien en Pastrana, bien en Toledo. Profesó en San Esteban en 1524. Siempre va a estar ligado a este importante cenobio salmantino, donde será discípulo de Francisco de Vitoria, ya antes de 1531. Vitoria lo consideró siempre un alumno brillante, buen discípulo, aunque de carácter inmoderado. En 1531 pasó a San Gregorio de Valladolid, hasta 1543, donde fue condiscípulo y compañero de claustro de Bartolomé de Carranza, algunos años mayor que él. Terminó sus estudios y obtuvo la condición de maestro o doctor en 1542, por la Universidad de Bolonia *(sic).* Su plenitud académica va de 1543 a 1552, primero como catedrático de Alcalá (1543-1546) y después como catedrático de prima en Salamanca, sustituyendo a su maestro Vitoria (1546-1552). En 1547-48 se produjo un cambio importante en su vida: se despertó en él un ánimo polemista y agresivo, que fue en aumento con los años. Pudo influirle la conciencia del fracaso de la política imperial en Europa y el avance del protestantismo. De este tiempo son también sus fortísimos ataques a los primeros jesuitas salmantinos. En 1551 marchó a Trento como teólogo imperial, donde tuvo destacadas intervenciones sobre: la Eucaristía, la Penitencia, la Misa y el sacramento del Orden. Al regresar a España fue consagrado obispo de Canarias. Nunca visitó su diócesis y dimitió al cabo de dos años. La confianza de las autoridades civiles españolas fue en aumento, con peticiones constantes de dictámenes. No recuperó su cátedra de Salamanca. De 1552 hasta su fallecimiento en 1560 mantuvo enfrentamientos por doquier. El más sonado, con Bartolomé de Carranza. Sobre este proceso son muy importantes los estudios de José Ignacio Tellechea. A modo de resumen bibliográfico puede leerse: TELLECHEA, J. I., *Bartolomé de Carranza. Mis treinta años de investigación* (Salamanca 1985). Un buen estudio monográfico sobre un tema poco conocido de Cano: CASADO BARROSO, F., *La virtud de la esperanza en Melchor Cano* (Roma 1969). Cf. también SÁNCHEZ ARJONA, F., «La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca», en *Scripta Theologica* 1 (1969), 119-146.

[19] Sobre los primeros esbozos alcalaínos del *De locis* cf. BELDA PLANS, J., *Los*

poco después de su muerte tal como la había dejado [20]. En el *De locis* plantea una cuestión capital para la discusión antiluterana: la jerarquía de los lugares teológicos [21].

Cano sistematizó diez lugares teológicos, distinguiendo: dos *lugares propios fundamentales:* la Sagrada Escritura y las tradiciones de los Apóstoles; cinco *lugares propios declarativos:* la Iglesia católica, los concilios, la Iglesia de Roma, los Padres de la Iglesia y los teólogos escolásticos; y tres *lugares auxiliares:* la razón, los filósofos y juristas, y la historia con sus tradiciones humanas. Esta sistematización es de enorme interés y tiene algunos precedentes metodológicos en el estudio aristotélico de los tópicos y, sobre todo, en la *Summa Theologiae* (I, q.1, a.8 ad 2) de Santo Tomás. Aquino, en efecto, al estudiar el carácter argumentativo de la teología, señala varios niveles de argumentación: por la autoridad de la Escritura, según la autoridad de los doctores de la Iglesia y conforme a la autoridad de los filósofos. Evidentemente, no concede la misma importancia a una autoridad que a otra. Melchor Cano sintió la necesidad de discutir con más amplitud este tema, primero como un comentario a la *Summa Theologiae* (en Alcalá), y después como un libro autónomo. Y, de esta forma, tomó cuerpo el *De locis,* escrito en un latín brillante y humanista, con maciza argumentación especulativa, buena base escriturística y de tradición, y una erudición rica. El libro tuvo tanta fortuna, que, con los siglos, dio nombre a una disciplina del *curriculum* teológico: la asignatura que ahora se denomina Teología fundamental.

Para la época en que Cano redactaba el *De locis,* Trento (1545-47) ya había determinado la «autenticidad» de la Vulgata de San Jerónimo y había declarado errónea la doctrina luterana de la «sola Scriptura». Esto le dio alas para desarrollar el tema de la tradición apostólica y analizar detenidamente los cauces por los que se transmite y se expone tal tradición. Cano no descuidó analizar las peculiaridades que, con el tiempo y según los diversos lugares, se han adherido a la primitiva tradición, y que expresan, en definitiva, la forma particular de recibirla y de vivirla. Muy importante, por adelantarse a su propia época, es el libro XI del *De locis,* dedicado a la

lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma (Pamplona 1982) (incluye la edición crítica de su curso sobre la *Summa Theologiae* I, q.8, dictado en Alcalá, y una excelente bibliografía).

[20] La edición clásica fue preparada por Jacinto Serry, publicada en Madrid 1791, 2 vols. (el primero dedicado al *De locis).* Otra edición: ex Typographia Forzani (Roma 1890), 3 vols. Contiene el *De locis theologicis* y, al final del tercer volumen, dos relecciones: *De sacramentis in genere* y *De sacramento poenitentiae.*

[21] Es clásico el estudio de LANG, A., *Die Loci Theologici des Melchor Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (München 1925).

«historia humana». Considera de gran utilidad el argumento histórico como fuente de erudición y de cultura, y advierte, además, que muchas discusiones teológicas han girado en torno a un hecho histórico, lo cual resalta más todavía la importancia de la formación histórica para los teólogos. La historia profana contribuye asimismo a una exégesis verdadera de las Sagradas Escrituras. Pero no sólo esto; Cano subraya la importancia de la historia para interpretar correctamente las tesis teológicas de autores pasados, inscribiéndolas adecuadamente en su contexto temporal. Desde el punto de vista apologético, la erudición histórica es también importante, porque, si bien la historia «se ha escrito no para probar sino para narrar, no hay duda de que demuestra, casi siempre probablemente y algunas veces incluso necesariamente» [22]. Cano, pues, a pesar de su gran admiración por el argumento histórico, ignora, al menos en *De locis,* la condición histórica de la Revelación y, por consiguiente, el protagonismo de la historia en el desarrollo y evolución de la teología. Su libro XI del *De locis* se inscribe principalmente en el marco de la polémica antiluterana y, por ello, más en defender a la Iglesia de los reproches históricos luteranos que en el análisis de cómo los artículos de la fe se explicitan a lo largo de la historia.

Las anteriores consideraciones nos sitúan en la perspectiva controversista de Cano. Los luteranos están evidentemente en el punto de mira de su *De locis.* Pero su intención no es sólo controversista o apologética. Hay en la obra de Cano un notable interés por lo que ahora denominaríamos «inculturación de la fe». Esto se advierte claramente, por ejemplo, en el libro décimo, donde trata de la autoridad de los filósofos. No puede menos que volver la mirada a Orígenes alejandrino, que llevó a cabo un trabajo admirable de inculturación [23]. El modelo de esa inculturación es San Pablo, en su famoso discurso a los atenienses (Act. 17,28). Pero ¿qué argumentos filosóficos tomados de la gentilidad son realmente útiles para los teólogos? Según Cano, la primera consideración es mirar al consenso de los filósofos. La unanimidad de los sabios antiguos supone la primera condición a la que debe mirar el teólogo. «Son, pues, certísimos los postulados comunes de los filósofos; y no es lícito apartarse de aquéllos, si todos consienten en ellos» [24]. Finalmente, conviene reseñar que no faltan algunas críticas a la autoridad de Aristóteles, motivadas, como se advierte por el contexto, por las desviaciones doctrinales de los averroístas italianos, censuradas por el Concilio Lateranen-

[22] *De locis,* XI, cap. 4, n.4 *in fine.*

[23] *De locis,* X, cap. 3, citando la célebre acusación de Porfirio contra Orígenes. Sobre la inculturación origeniana, cf. SARANYANA, J. I., *Grandes maestros de la teología* (Madrid 1994), I, 23-34.

[24] *De locis,* X, cap. 4.

se V [25]. También en este punto, Cano comulga más con los humanistas que con los escolásticos, a pesar de su defensa de la escolástica, puesto que los humanistas habían optado por Platón contra Aristóteles. Finalmente, también su doctrina del «consenso» tiene un innegable aroma humanista: no se olviden las propuestas de Juan Pico de la Mirandola (1463-1494), a finales del siglo XV, buscando el consenso de todos los intelectuales del mundo, cualesquiera que fuesen sus convicciones religiosas.

3. Domingo de Soto

Soto (1494-1560) fue el teólogo más influyente de su generación [26]. Además de gran jurista [27], fue un excelente dogmático y un

[25] *De locis,* X, cap. V. La censura lateranense en la sesión VIII, de 19.12.1513, en *COeD* 605-606.

[26] La mejor biografía: BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Salamanca 1960). Un resumen del anterior libro en: ID., «Semblanza del gran teólogo y eminente jurista Domingo de Soto», en *Miscelánea Beltrán de Heredia* (Salamanca 1972), II, 175-230. Soto nació en Segovia en 1495 y murió en Salamanca en 1560. Comenzó sus estudios de artes en Alcalá entre 1512 y 1513. En 1516 marchó a la Universidad de París para terminar artes, donde se formó con el maestro nominalista Juan de Celaya. En 1517 comenzó a estudiar teología, siendo posible que haya conocido a Francisco de Vitoria. En 1520 estaba de nuevo en Alcalá, donde continuó la teología, al tiempo que ganaba una cátedra de la Facultad de Artes. En 1524 abandonó su cátedra para trasladarse a Montserrat, donde descubrió su vocación dominicana. En 1524 ingresó en la Orden de Predicadores y profesó en 1525, e inmediatamente fue destinado a Salamanca, donde fue profesor en San Esteban y suplente de Vitoria, entre 1525 y 1532. En este último año ganó la cátedra de vísperas de teología en Salamanca, que ocupó hasta finales de 1545, en que marchó como teólogo a Trento. Intervino muy activamente en el primer período de Trento, siendo redactor principal de los decretos sobre la justificación y sobre el pecado original. Mantuvo también una dura polémica con Ambrosio Catarino. Fue después a Augsburgo como confesor del emperador, cargo al que renunció para regresar a España en 1550. Intervino en las juntas de Valladolid, de 1550 y 1551, donde se dilucidó acerca de la controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Ganó la cátedra de prima de Salamanca en 1552, que ocupó hasta 1555, en que se jubiló. Su cátedra estuvo regentada después por sustitutos hasta su muerte en 1560. En estos años tuvo intervenciones muy destacadas como calificador del Santo Oficio, en el espinoso proceso contra Carranza, que era gran amigo suyo y al que perjudicó porque el inquisidor general se aprovechó de su buena fe, e intervino con dictámenes a petición de Felipe II acerca de las relaciones del rey español con el papa Pablo IV. Publicó libros filosóficos importantes, producto de su docencia en artes liberales. Entre los escritos teológicos destacan: *De iustitia et iure,* editado por vez primera en 1553-54 (edición bilingüe latín-castellano por M. González Ordóñez, con estudio preliminar de V. D. Carro [Madrid 1967-1968], 5 vols.); *De sacramentis* (comentario al IV libro de las *Sentencias),* publicado en 1557-58 y reimpreso treinta y dos veces a lo largo del siglo XVI; once relecciones (cf. la relación completa de esas relecciones, con expresión de sus ediciones y manuscritos en: MARTÍN DE LA HOZ, J. C., «Las relecciones teológicas de Domingo de Soto: cronología y ediciones», en *Scripta Theologica* 16 [1984],

buen moralista y, siguiendo la estela de su maestro Vitoria, se ocupó de muchas cuestiones prácticas, ofreciendo soluciones cristianas a problemas difíciles de la vida política y social de su época. También, y a pesar de su carácter retraído, tuvo que sostener duras polémicas con Ambrosio Catarino y con otros teólogos del momento, y fue comisionado por la Universidad de Salamanca para resolver complejas cuestiones, como comprar grano para solventar las hambrunas que periódicamente azotaban la vida universitaria por causa de las malas cosechas.

Su sincera conversión al tomismo, probablemente de la mano de Vitoria, cuando los dos coincidieron en París, no pudo borrar por completo la huella del nominalismo alcalaíno, en el que había sido educado. Esto se nota cuando trata la distinción entre el ser y la esencia, distinción que él consideró irrelevante y de menor interés. Como se sabe, la reacción contra el verbosismo y contra las «formalidades» escotistas había desembocado en un cierto escepticismo frente a las —según se creía— «excesivas» sutilezas del análisis filosófico. Temas tan importantes como la distinción entre esencia y *esse* y como el principio de individuación fueron tomados por algunos tomistas como cuestiones escolásticas de menor cuantía, derivando de esta forma hacia un cierto eclecticismo. Esto, evidentemente, tuvo influencia en las elaboraciones teológicas, menos en Soto y más en sus discípulos posteriores.

En su *De natura et gratia,* editado durante su participación en el Concilio de Trento, sostuvo la eficacia intrínseca de la gracia, no tanto como premoción física cuanto como predeterminación moral objetiva: «Dios no nos atrae como si fuésemos un rebaño [o sea, a la fuerza, físicamente]..., sino iluminando, dirigiendo, atrayendo, llamando e instigando».

Al tiempo que publicaba su *De natura et gratia,* donde exponía su personal interpretación del decreto *De iustificatione* tridentino,

433-441; Id., «Domingo de Soto, O. P.: V Centenario», en *Archivo Dominicano,* 12 [1991] 201-203); algunos escritos polémicos contra Catarino, un *Comentario a la epístola a los Romanos* (Salamanca 1551), 2.ª ed., pues la primera fue reprobada por el autor; una *Suma de la Doctrina cristiana* (cf. el texto en: Navarro Rodríguez Vera, J. L., *La «Suma de la Doctrina cristiana» de Domingo de Soto,* tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra [Pamplona 1980], 269-312, *pro manuscripto*), etcétera. Está en curso un edición crítica de las *Relecciones y opúsculos,* proyectada en cuatro volúmenes, de la cual sólo ha aparecido el primer volumen, a cargo de Jaime Brufau, en «Biblioteca de Teólogos Españoles» (Salamanca 1994), con la relección *De dominio.* Brufau ha reeditado, agrupados en un solo volumen, sus estudios sobre Soto: Brufau Prats, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo* (Salamanca 1989) (muy interesantes sus propuestas sobre el humanismo sotiano).

[27] Cf. Ramos-Lissón, D., *La ley según Domingo de Soto. Estudio teológico-jurídico* (Pamplona 1976); y Brufau Prats, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo,* o.c., 59-71.

era combatido por Ambrosio Catarino. Soto había sostenido que, fuera de una especial revelación divina, no se puede tener certeza absoluta del propio estado de gracia, aunque se puede tener certeza moral. Esta era la opinión católica tradicional. Catarino imprimió, también en Venecia, su particular interpretación del decreto tridentino, donde mantenía, en cambio, que, *de facto,* basta la corriente asistencia del Espíritu Santo para que un alma tenga certeza de que se halla en gracia de Dios. La polémica resultó muy agria, especialmente por parte de Catarino, invadiendo éste otros temas teológicos: la imputabilidad del pecado original y el tema de la atención del ministro para la válida confección del sacramento [28].

Muy destacable fue la participación de Soto en las polémicas sobre los títulos legítimos de conquista. En 1542 fueron promulgadas las Nuevas Leyes de Indias, que provocaron una vivísima resistencia por parte de los españoles traspasados a América. Recogiendo el descontento general, Juan Ginés de Sepúlveda, cronista del emperador, compuso un opúsculo, titulado *Democrates secundus,* donde sostenía que es justo someter por las armas, si no se puede de otro modo, a quienes son esclavos por naturaleza, pues —como habían enseñado los más célebres filósofos de la antigüedad— es justo hacerles la guerra si se resisten a aceptar pacíficamente el dominio de los hombres libres. Sepúlveda apuntaba, evidentemente, a las conocidas tesis de Aristóteles sobre la esclavitud. Asimismo, Sepúlveda consideraba como legítimos los títulos de conquista que en 1539 Vitoria había declarado ilegítimos. En 1547, Bartolomé de las Casas, ya obispo de Chiapas, había regresado de América, y aprovechó para rebatir con empeño las tesis de Sepúlveda. Para terciar en el asunto, fueron convocadas dos juntas en Valladolid: una en agosto y septiembre de 1550, y otra por abril o mayo de 1551. En ellas intervino Soto, que ya había tratado el tema en 1534, en su relección *De dominio.* (Nótese que esta relección de Soto había precedido en cinco años a las dos de Vitoria sobre el mismo tema.) Allí, descartando el dominio universal del emperador sobre todo el orbe e, incluso, el derecho pontificio a donar esas tierras como pretexto de ocupación, señalaba que había otros títulos suficientes para justificar la ocupación de aquellas tierras, como, por ejemplo, el derecho a predicar el Evangelio y el derecho a defenderse de quienes impidiesen esa predicación. Estimaba, no obstante, que el Evangelio nunca había de imponerse por la fuerza.

En la primera junta, de 1550, Soto recibió el encargo de sistematizar los opiniones de los dos contrincantes, para facilitar el dictamen de los reunidos, lo cual hizo con gran brillantez, demostrando que

[28] Cf. supra capítulo V, epígrafe III, 4.

estaba perfectamente al corriente del asunto. En la segunda junta de 1551 también estuvo Soto, y en ella se determinó que en adelante cesasen las guerras de conquista, por ser injustas. ¿Cuál era la opinión de Soto sobre tema tan embrollado? Beltrán de Heredia ha resumido la doctrina sotiana en tres tesis, espigando en las cuatro ocasiones en que el maestro salmantino abordó la cuestión, entre 1534, fecha de su relección *De dominio,* y su comentario al IV libro de las *Sentencias,* terminado en 1560. Primero: no se puede imponer el bautismo con violencia, porque ello sería hacer injuria a la misma fe (contra la tesis de Duns Escoto). Segundo: tampoco es lícito subyugar a los infieles por las armas, para poderles predicar y lograr así que abracen espontáneamente el bautismo. Tercero: la concesión pontificia a los Reyes Católicos fue para que enviasen misioneros a evangelizar los nuevos pueblos descubiertos; si sus príncipes impidiesen la pacífica predicación, podrían los misioneros ser protegidos por las armas; si algunos abrazasen la fe espontáneamente, podrían ser confiados al protectorado de príncipes católicos, para que no recayesen en sus prácticas gentilicias.

III. LA CONTROVERSIA «DE AUXILIIS»

La teología barroca cubre la última etapa de la segunda escolástica. Fue una época especialmente rica, con personalidades muy destacadas en el firmamento teológico. El período coincide con el reinado de los monarcas españoles Felipe II y Felipe III, y se solapa con el gran esfuerzo de la Iglesia por aplicar los decretos de reforma tridentinos. Con ánimo de alcanzar una mayor claridad expositiva, nos centraremos principalmente en los teólogos Miguel Bayo, Domingo Báñez, Luis de Molina, Francisco Suárez (los teólogos dominicos de la segunda generación salmantina y los primeros teólogos jesuitas) [29]. Sus tesis teológicas no dependen ya tanto de las posiciones luteranas cuanto, sobre todo, de la polémica que desató Miguel Bayo. La controversia «de auxiliis» (1563-1617) tuvo, pues, su contexto, que no puede ser orillado. No hay que olvidar tampoco cómo

[29] Otros teólogos importantes de este tiempo fueron: el dominico Bartolomé de Medina (1528-1580), catedrático de prima en Salamanca desde 1576, creador del probabilismo, que después sería acogido por la escuela jesuítica; el también dominico Mancio de Corpus Christi († 1576), profesor en Alcalá y Salamanca, que elaboró una interesante eclesiología (cf. SARMIENTO, A., *La eclesiología de Mancio* [Pamplona 1976], 2 vols.); el jesuita San Pedro Canisio (1521-1597), apóstol de Alemania, gran catequético; el también jesuita Gabriel Vázquez (1549-1604), el doctor de la Compañía de Jesús San Roberto Belarmino (1542-1621), etc. Para una aproximación bibliográfica, cf. POZO, C., «Teología española postridentina», en *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966), 87-124.

influyeron en las universidades hispanoamericanas las tesis teológicas salmantinas. Finalmente, conviene atender a la mística barroca, especialmente a su mejor teólogo, que fue San Juan de la Cruz, formado también en Salamanca.

1. Miguel Bayo [30]

Según Miguel Bayo (1513-1589) [31], el hombre había sido, desde su creación, elevado a la vida de la gracia, no por un don gratuito de Dios, sino por una exigencia esencial a la naturaleza humana. En consecuencia, el estado de naturaleza caída comporta la privación de dones no sobrenaturales, sino estrictamente naturales. Por ello, todo acto hecho por el hombre no reconciliado con Dios constituye un

[30] Miguel Bayo nació en Melin (Bélgica) en 1513 y murió en Lovaina en 1589. Comenzó sus estudios en Lovaina en 1522. Obtuvo la condición de maestro en artes en 1535. En 1549 comenzó a enseñar algunas tesis teológicas que sorprendieron al claustro académico. El claustro de Lovaina acudió a la Universidad de París para lograr la condena de Bayo. En 1560 la Universidad parisina censuró algunas proposiciones bayanistas, pero tomadas de los discípulos de Bayo. En 1563 publicó su primera obra *De libero hominis arbitrio eiusque potestate*, junto con un *De iustitia et iustificatione*. Asistió a la última etapa tridentina, pero, al regresar, se ratificó más en sus posiciones. En 1564 publicó su *De merito operum*, un *De sacramentis in genere contra Calvinum* y un *De verbis sine quibus non perficitur sacramentum Baptismi*. Felipe II pidió el dictamen de las Universidades de Salamanca y Alcalá. La censura de ambas Universidades estaba terminada en 1566. En el mismo 1566, Bayo editó su *De libero arbitrio* y su *De peccato originis*, que agravó la situación. Finalmente, en 1567, Pío V publicó la bula *Ex omnibus afflictionibus* condenando setenta y nueve proposiciones de Bayo (*DS* 1901-1980). Cf. ALFARO, J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano* (Madrid 1952); ID., «Sobrenatural y pecado original en Bayo», en *Revista Española de Teología* 12 (1952), 3-70; EIJL, E. VAN, «L'interprétation de la bulle de Pie V portant la condamnation de Baius», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 50 (1955), 499-542; ID., «Les censures des Universités d'Alcala et de Salamanque et la censure du Pape Pie V contre Michel Baius (1565-1567)», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 48 (1953), 719-776; ROCA, M., «Las censuras de las Universidades de Alcalá y Salamanca a las proposiciones de Miguel Bayo y su influencia en la bula "Ex omnibus afflictionibus"», en *Antologica Annua* 3 (1955), 711-813; ID., «El problema de los orígenes y evolución del pensamiento teológico de Miguel Bayo», en *Antologica Annua* 5 (1957), 417-492; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., «Españoles en Lovaina, 1551-1558. Primeras noticias sobre el bayanismo», en *Revista Española de Teología* 23 (1963), 21-44; PÉREZ-RASILLA, T., *Repercusión de las polémicas doctrinales acerca de la gracia en el «Guzmán de Alfarache» de Mateo Alemán*, tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra (Pamplona 1988), *pro manuscipto* (cf. extracto de esta tesis, publicado en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 16 [1989], 295-394).

[31] Seguimos la síntesis de BOUVAERT, F. C., «Un épisode peu connu de la procédure instituée contre le Baianisme à Louvain, 1571-1575», en *Ephemerides theologicae lovanienses* 28 (1952), 277-278; y PÉREZ-RASILLA, T., *Repercusión de las polémicas doctrinales sobre la gracia en el «Guzmán de Alfarache» de Mateo Alemán*, o.c., 117-157.

verdadero pecado. Las pretendidas virtudes de los infieles no son más que vicios. La libertad aparente del pecador equivale, desde el punto de vista de la moralidad de sus actos, a una ineludible necesidad. La doctrina de Bayo oscila, pues, entre dos polos: el estado actual de la humanidad redimida por Cristo, y el estado original de Adán anterior al pecado. Su error recae, en definitiva, en la adecuada separación entre el orden natural y el orden sobrenatural. ¿Qué es lo natural y qué lo sobrenatural?

«Natural» sería lo debido a la naturaleza y perteneciente a su integridad; «sobrenatural», lo indebido a la naturaleza y sobreañadido a su integridad. Con el término «integridad», Bayo quiso señalar el conjunto de dones que Dios concedió al primer hombre y que se perdieron por el pecado original. Además, lo «natural» sería lo producido según el curso normal de las cosas, por las solas fuerzas de las causas segundas; lo «sobrenatural», lo producido mediante una intervención extraordinaria, gratuita y milagrosa de la causa primera. Finalmente, lo «natural» sería lo que Dios de hecho ha comunicado a las cosas con la creación y que pertenece al origen primero de ellas; lo «sobrenatural», lo que Dios ulterior y gratuitamente habría sobreañadido a lo que les dio con la primera creación. Bayo entendió que los dones de la justicia original eran naturales en la triple acepción del término por él acuñado. Por eso, Pío V condenó la proposicón bayanista: «La integridad de la primera creación no fue exaltación indebida de la naturaleza humana, sino condición natural suya» [32]. Bayo reconocía también cierta gratuidad en el estado de justicia original; pero la entendía sólo en el sentido de que le habían sido concedidos tales dones sin mérito suyo previo.

Antes del pecado original le era debida al hombre la vida eterna, como justa recompensa por sus méritos. Tal afirmación es una consecuencia lógica de su doctrina sobre la integridad original, y anula, de hecho, toda diferencia entre obra buena y obra meritoria. En el hombre caído y reparado, la vida eterna tiene un doble carácter: es gratuita, en cuanto que él, por sus propias fuerzas, no podía recuperar la capacidad de obrar bien y meritoriamente; una vez recuperada tal facultad, las obras realizadas son merecedoras, en justicia, de la vida eterna, como lo eran por ley natural las anteriores a la caída. Frente a Bayo, la doctrina católica afirma que «ni la debilidad del hombre caído, ni la unidad de la economía actual, en la que todo se ordena al fin sobrenatural, excluyen la existencia de actos buenos puramente naturales. Pero con ello no afirmamos que sean mo-

[32] *DS* 1926.

ralmente perfectas las acciones que el hombre puede realizar sin la gracia» [33].

Por último, y con relación a la libertad, Bayo pretende situarse entre las herejías maniqueas (entre las que él cuenta el luteranismo) y los errores pelagianos. Entiende que sin la gracia el hombre no puede resistir ni la más mínima tentación ni obrar bien alguno. Sólo con el libre albedrío, sin la gracia, todas nuestras obras son pecado. Por consiguiente, la libertad, sin la gracia, sería sólo inmunidad de coacción externa, pero no una verdadera libertad interior.

Las polémicas bayanistas, terminadas con la condenación papal, prepararon el clima para la controversia «de auxiliis». Domingo Báñez, uno de sus principales protagonistas, conoció, siendo todavía un joven maestro en artes en la Universidad de Alcalá, las discusiones sobre las tesis de Bayo. También en la Orden de Predicadores, donde él se formó, el clima intelectual estaba preparado, sobre todo después de la participación de insignes maestros dominicos en la primera etapa de Trento (recuérdese, especialmente, a los dos Soto: Pedro y Domingo). Con todo, la ocasión próxima del gran debate sobre la libertad y la gracia fue la aparición, en 1588, de la *Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis* del jesuita Luis de Molina [34].

2. **Luis de Molina** [35]

Ya se habían suscitado en Valladolid y Salamanca violentas escaramuzas entre dominicos y jesuitas en torno a las cuestiones sobre

[33] *DS* 1911.

[34] Un buen resumen de estas controversias, distinguiendo correctamente entre la posición dominicana y jesuítica, en: PARERA, B., «La escuela tomista española», en ANDRÉS MARTÍN, M. (dir.), *Historia de la teología española*. II. *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad* (Madrid 1987), 9-21.

[35] Luis de Molina nació en Cuenca en 1536, y murió en Madrid en 1600. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1554. Estudió en Salamanca, Alcalá y Coimbra y enseñó durante más de veinte años en la Universidad de Evora (Portugal). En 1600 fue destinado a enseñar teología en el Colegio Imperial de Madrid, pero murió al poco de llegar. Escribió un *In primam divi Thomae partem*, en dos volúmenes; un *De iustitia et iure* en seis volúmenes y el famoso *Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, aparecido por vez primera en Lisboa, en 1588, que se nos presenta como un comentario a doce artículos de la primera parte de la *Summa Theologiae* aquiniana, aunque enteramente independiente del texto tomasiano [dir. crítica de J. Rabeneck (Oña-Madrid 1953)]. Sobre el molinismo cf. RABENECK, J., «Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas», en *Scholastik* 31 (1956), 351-369. Una visión de conjunto, más filosófica que teológica, pero muy interesante para la comprensión teológica del problema, en SOLANA, M., *Historia de la filosofía española* (Madrid 1940), III. *Epoca del Renacimiento. Siglo XVI*, 401ss.

la libertad y la predestinación [36], con ocasión de las censuras bayanistas. En tal contexto, cuando Domingo Báñez supo que Luis de Molina (1535-1600) había compuesto un tratado sobre la libertad y la gracia, intentó impedir su aprobación y publicación, sin conseguirlo. Una vez publicado, intentó que la obra fuese incluida en el *Indice general* de la Inquisición española, acusándole se sostener tesis pelagianas o semipelagianas, contrarias a la gracia y demasiado favorables a la libertad. Para defenderse, Molina denunció a la Inquisición española las doctrinas de Báñez, por considerarlas sustancialmente idénticas a las de Lutero y Calvino, para quienes Dios salvaría y condenaría independientemente de la libertad: no condenaría por razón de los pecados, sino que los pecados serían una consecuencia de la condenación.

En su *Concordia,* Molina intentaba solucionar una serie de problemas levantados por la controversia luterana. Pretendía definir el concepto de libertad, fijar los límites de la voluntad y de la gracia en la obra de la salvación, conciliar la infalibilidad de la presciencia divina con la contingencia de las acciones libres del hombre, determinar la cooperación de Dios en la libre actividad de la criatura y señalar la intervención de la libertad humana con la actividad divina. La *Concordia* está dividida en cinco partes. En la primera prueba que la ciencia divina es la causa de las cosas, ejerciendo en acto esta causalidad después de ser determinada por la voluntad divina, por la cual quiere que existan las cosas. En la segunda explica la armonía existente entre la eficacia de la gracia y la presciencia del libre albedrío: ésta es la parte fundamental del tratado. En la tercera explica en qué sentido se puede sostener que la voluntad divina se realiza siempre. La cuarta concilia la libertad con la providencia divina. Y en la quinta concuerda el libre albedrío con la predestinación y la reprobación. La obra está escrita con método escolástico. El estilo es oscuro y reiterativo, buscando con las repeticiones aclarar sus puntos de vista. Pero, como no lo consigue, su libro resulta ilegible. De ahí que el lector se confunda fácilmente sobre las ideas de Molina.

En el sistema molinista resulta capital la noción de «ciencia media»: la ciencia que Dios tiene de las acciones libres que una criatura ejecutaría si se hallase en determinadas circunstancias; es ciencia media, porque se halla entre el conocimiento que Dios tiene de lo puramente posible y el conocimiento que tiene de lo real [37]. También resulta capital la noción de «concurso simultáneo»: la causa primera

[36] Sigo el excelente resumen de GIACON, C., «La segunda escolástica. Siglos XVI-XVII», en FABRO, C. (dir.), *Historia de la filosofía,* trad. cast. (Madrid 1965), I, 575-576.

[37] Me baso en el resumen de PÉREZ-RASILLA, T., *Repercusión de las polémicas doctrinales acerca de la gracia en el «Guzmán de Alfarache» de Mateo Alemán,* o.c., 186-206.

y la causa segunda libre influyen a la vez sobre la misma determinación del acto como dos causas conjugadas y no subordinadas entre sí. Finalmente, Molina concede un especial relieve a la voluntad humana: es cierto que la libertad humana por sí misma, es decir, sin la gracia santificante, no puede por mucho tiempo observar la ley natural sin pecar mortalmente; pero la «gracia preveniente» se convierte en «gracia cooperante» con la cooperación del libre albedrío. Tal gracia preveniente no es, propiamente hablando, el puro concurso general con el que Dios coopera a la acción de las causas segundas. En otros términos: ¡también en los actos sobrenaturales hay un concurso simultáneo! Por ello, la misma gracia es preveniente, en cuanto que hace a la voluntad capaz de obrar en el orden sobrenatural («in actu primo»), y es cooperante, en cuanto que con la voluntad realiza el acto sobrenatural («in actu secundo»).

El gran problema del molinismo es la infalibilidad de la gracia eficaz. En otros términos: ¿esta infalibilidad tiene su origen «ab intrinseco» o «ab extrinseco»; proviene de la naturaleza íntima de la gracia eficaz, del poder interno que Dios le ha dado para mover las voluntades según los decretos absolutos, o bien es preciso buscar el origen de tal infalibilidad fuera de la gracia, para poner mejor en evidencia la libertad humana? ¿Acaso la libertad es la condición necesaria para que la gracia tenga verdaderamente razón de gracia eficaz en orden al fin sobrenatural a que se dirige?

3. Domingo Báñez [38]

Fue **Báñez** (1528-1604) uno de los temperamentos teológicos más importantes de su generación [39], inmerso, desde muy joven,

[38] Domingo Báñez nació en Medina del Campo (Valladolid), en 1528. A los quince años se trasladó a Salamanca para cursar artes. Al terminar ingresó en la Orden dominicana e hizo sus votos en 1547. Estudió teología con Melchor Cano, Pedro de Soto y Diego de Chaves, entre 1548 y 1552. En 1565 se doctoró en la Universidad de Sigüenza. En los años 1567 y 68 enseñó en la Universidad de Alcalá, cuando los debates sobre el bayanismo estaban en su apogeo. En 1577 ganó la cátedra de «Durando» en la Unversidad de Salamanca. En 1581 obtuvo allí mismo la cátedra de prima, que regentó hasta 1599, en que se jubiló. Murió en 1604 en Medina del Campo. Sobre Báñez son imprescindibles los estudios de BELTRÁN DE HEREDIA, V., «El maestro Domingo Báñez», «Báñez y la Inquisición española», «Báñez y Felipe II» y «Valor doctrinal de las lecturas de Báñez», recogidos en *Miscelánea Beltrán de Heredia* (Salamanca 1972), III, 7-40, 41-110, 111-140 y 141-166. Las lecciones de Báñez sobre la *Summa Theologiae* han sido editadas en nueve gruesos volúmenes: *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologiae* (ed. de L. Urbano) (Madrid 1934), 4 vols.; *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás* (ed. de V. Beltrán de Heredia) (Salamanca 1944-48), 3 vols.; *Comentarios inéditos a la Tercera Parte de Santo Tomás* (ed. V. Beltrán de Heredia) (Salamanca 1951-1953), 2 vols.

[39] Como aproximación general a los teólogos de la segunda generación salmantina

cuando era docente en Alcalá, en las polémicas sobre la libertad y la gracia. Su talante, fuertemente especulativo, bien asentado en una firme base metafísica, le impulsó a la polémica «de auxiliis» como interlocutor principal de la posición molinista. Su prestigio, como catedrático salmantino de prima, contribuyó a la popularización de sus tesis, y poco faltó para que consiguiese la condenación pontificia de las posiciones molinistas. En todo caso, conviene advertir que la gratología bañeciana se inscribe en la mejor tradición tomista, que se desarrolló según las pautas de los dos Soto y de Bartolomé de Medina. En todo caso, es el creador de la teología de la «premoción física».

Báñez partía de la idea de «concurso previo» [40]. Aunque las criaturas son propiamente causas, porque son y obran, la causalidad o moción creadora de Dios no está en el mismo plano que la causalidad segunda. Dios, en efecto, produce inmediata y actualmente la acción misma de las causas segundas. Tal causalidad es denominada «concurso previo», noción que parece contradictoria, puesto que concurso indica simultaneidad y, como tal, no puede ser previo. Por ello aclara que, si bien no podemos explicar plenamente «a priori» cómo el concurso de la primera causa es eficaz y necesario, y simultáneamente se conforma con la naturaleza contingente y libre, nos consta, no obstante, «a posteriori» ser esto muy cierto. Pues, si el concurso de la primera causa no fuera eficaz para determinar todas las causas segundas, ninguna causa segunda obraría su efecto. Porque ninguna causa puede obrar sin ser eficazmente determinada por la primera. Pero si el concurso de la primera causa fuese de tal manera eficaz, que no se acomodase a la naturaleza de las causas inferiores, el concurso de la primera causa quitaría toda libertad y contingencia a las causas segundas [41]. Por consiguiente, cuando Dios quiere una cosa, se puede concluir que necesariamente ella sucede en el tiempo y de la manera que El quiere. A esta determinación previa se le llama pre-moción o pre-determinación física [42]. La moción divina precede al acto de la criatura con prioridad de naturaleza. Es física, pues premueve a la manera de causa eficaz, no final. Es

cf. Pozo, C., «Teología española postridentina del siglo XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio», en *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966), 87-124; Hernández, R., «Teólogos dominicos postridentinos», en *Repertorio de la Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* 3 (1971), 179-223.

[40] Sigo la excelente presentación de Pérez-Rasilla, T., *Repercusión de las polémicas doctrinales sobre la gracia*, o.c., 166-179.

[41] Cf. Bonet, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII* (Barcelona 1932), 152.

[42] Premoción «física» se opone a premoción simplemente «moral». Se dice «predeterminación» para indicar que es independiente de la ciencia y providencia de los futuros libres.

pre-moción, pues no se da con miras al ejercicio, sino a la especificación del acto, ya que, si no, la bondad misma del acto no vendría de Dios, sino del hombre. Supuesto ese movimiento e influjo, la criatura obra sin frustración posible.

Dios conoce «ab aeterno», con ciencia de visión, todos los posibles, los futuros contingentes que dependen de la libre voluntad humana, viéndolos en el acto de la voluntad divina que «decreta» que la naturaleza racional ejecute tal acto, y le da la premoción física para que realice el acto consabido. En otros términos: Dios conoce en ese decreto de su soberana voluntad y por medio de él, de modo cierto e infalible, la realidad futura del acto contingente y libre del ser racional. El decreto de premover físicamente es el medio en el cual Dios conoce los futuros condicionales libres. Ahora bien; ¿cómo conciliar el decreto de premoción física con la libertad humana?

La premoción física lleva en sí, en efecto, la necesidad metafísica de que la criatura racional obre según el impulso de tal moción: asegura, por tanto, la indefectibilidad del cumplimiento de los decretos divinos. Pero, si por predeterminación física el acto está ya determinada «ad unum» antes de que el sujeto se determine a sí mismo, parece que no habría determinación propia y, por ende, libertad... Ahora bien, Dios puede determinar a las criaturas libres para que obren libremente, como también a las no libres, para que obren necesariamente. Dios, pues, obra en todo conforme a la naturaleza que ha dado a las cosas: a las necesarias da el obrar necesariamente, y a las libres, el obrar con libertad.

La voluntad es indiferente en sí misma a obrar o no obrar. Por la premoción física es predeterminada por Dios. De lo contrario, una voluntad indeferente, es decir, con libertad de indiferencia, que se predeterminase a sí misma, sería ella su propio primer motor, lo cual no es posible.

A la predeterminación y premoción física en el orden natural corresponde, en el orden sobrenatural, la gracia eficaz. Báñez distingue entre gracias suficientes y gracias eficaces. Las primeras dan a la voluntad la facultad de obrar sobrenaturalmente, pero nunca pasan a la acción real. La gracia suficiente se denomina eficaz, cuando de hecho da a la voluntad la capacidad real de obrar. La gracia suficiente, considerada formalmente como tal, será una gracia preveniente y excitante y no una gracia adyuvante y cooperante. El consentimiento, por tanto, es decir, la utilización de la gracia santificante, depende de la gracia eficaz. Sin la gracia suficiente nadie puede salvarse. Pero, para que un hombre concreto se salve, se necesita de un último impulso, además de la gracia suficiente: la predeterminación física de la voluntad al acto deliberado; esta predeterminación es una enti-

dad física transitoria, para que quiera consentir a la gracia suficiente: esto es lo que Báñez denominó gracia eficaz. La gracia suficiente da el simple «posse», el «posse agere»; la gracia eficaz da el «ipsum agere» y es «ab intrinseco».

IV. LOS TEOLOGOS JESUITAS [43]

1. Fundación y primeros pasos de la Compañía de Jesús [44]

San Ignacio fundó la Compañía de Jesús en 1534, la cual adquirió su configuración definitiva en 1540. El papel de la Compañía fue muy relevante en Trento (con importantes intervenciones de Laínez y Salmerón) y en la posterior aplicación de la reforma tridentina, tanto en Europa, muy especialmente en Alemania, España y Portugal, como en tierras de misión. Los jesuitas marcharon primeramente al Congo, en 1547; a Brasil, en 1549 (donde destacaron los PP. Manuel de Nóbrega y José de Anchieta); a la América española inmediatamente después de la clausura de Trento (recuérdese a los PP. Juan de la Plaza y José de Acosta); y estuvieron presentes en las misiones asiáticas desde los comienzos, con los viajes apostólicos de San Francisco Javier. En 1551 abrieron el Colegio Romano, que habría de ser el modelo e ideal de sus centros formativos, que recibió su forma definitiva en 1553. En el Colegio Romano enseñarían los principales teólogos jesuitas, como San Roberto Belarmino (1542-1621), Francisco Suárez (1548-1617) y Gabriel Vázquez (1549-1604). Mientras tanto, en Alemania, San Pedro Canisio (1521-1597) realizaba un apostolado providencial, deteniendo el avance del lute-

[43] Ya hemos destacado al teólogo jesuita Luis de Molina, al tratar acerca de la polémica «de auxiliis».

[44] La bibliografía sobre los orígenes de la Compañía de Jesús y sobre la vida y obra de San Ignacio de Loyola es amplísima. El trabajo más reciente y completo, con rica bibliografía, es: GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (BAC, Madrid 1986) (historia también los orígenes de la Compañía de Jesús). Un buen resumen de la historia de esta institución religiosa en: ID., *Manual de historia de la Compañía de Jesús* (Madrid 1954); ID., «Jesuitas. I. Historia», en *GER* t.XIII, 464-469. Edición crítica de los *Exercitia Spiritualia* de San Ignacio en *Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana*, ser. 3.ª (Madrid 1919). Otras historias clásicas de la Compañía en España, que superan el plantemiento sintético que aquí se pretende, han sido edtadas por A. Astrain (Madrid 1920-27, en 7 vols.), L. Frías (Madrid 1923-24, 2 vols.), etc. Toda la bibliografía moderna sobre la Compañía se registra puntualmente en *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma, desde 1932ss). En lengua castellana: *Obras de San Ignacio*, a cargo de I. Iparraguirre y C. de Dalmases (BAC, Madrid 1991) (edición manual); y *San Ignacio de Loyola. Autobiografía y Diario espiritual*, a cargo L. M. Mendizábal, I. Iparraguirre, C. de Dalmases y M. Ruiz Jurado (BAC, Madrid 1992).

ranismo. La teología jesuítica, por fin, no puede entenderse al margen de la importante *Ratio studiorum,* aprobada en 1598 [45].

2. **Francisco Suárez**

Suárez (1548-1617) constituye el momento más importante de la teología jesuítica de la primera generación [46]. Fue fundamentalmente teólogo, pues su obra filosófica, aunque tuvo también una considerable repercusión, corresponde a sus clases juveniles (1571-74). Con todo, no debe olvidarse que Suárez fue, con sus *Disputationes Metaphysicae,* el primer sistematizador de la ciencia metafísica, que, hasta entonces, se hacía al hilo de los doce libros de la *Metafísica* aristotélica, que ni contienen todos los temas metafísicos, ni los exponen ordenadamente. Pero veamos ya cuáles fueron sus doctrinas teológicas [47].

a) La existencia de Dios sólo se puede demostrar por vías metafísicas; las vías cosmológicas, o sea, las cinco vías tomistas, son insuficientes. Presupuesta la existencia, percibida experimentalmente, de algunos seres en el universo, el criterio principal de la prueba es el principio metafísico: «omne quod fit ab alio fit» (no el principio: «omne quod movetur ab alio movetur», porque con propiedad pertenece al orden físico). En tal contexto, la argumentación para demostrar con evidencia la existencia de Dios *a posteriori* debe observar los siguientes pasos: existe un ser increado que es ser necesario; el ser necesario es simplicísimo y uno; el ser increado necesario

[45] La *Ratio,* que fue redactada muy lentamente (entre 1582-1598), permitió a los jesuitas transitar de la sincera adhesión a Santo Tomás, establecida por San Ignacio en las primitivas Constituciones, a una cierta oposición a la doctrina tomasiana, en un contexto de tolerancia de aquellos puntos contrarios al tomismo que no afectasen a la doctrina oficial de la Iglesia. En esa *Ratio* quedaron también determinados los ideales humanistas, tan característicos de la educación impartida en los colegios de la Compañía.

[46] Nació en Granada en 1548. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1564. Estudió en Salamanca filosofía (1564-66) y teología (1566-70). Como lector de teología explicó en Valladolid de 1574-80 y en el Colegio Romano de 1580-85, teniendo a Lessio por discípulo. Su salud fue siempre frágil: por ello tuvo que abandonar Roma. Enseñó en Alcalá de 1586-93. Al regresar a Alcalá mantuvo una agria polémica con Gabriel Vázquez, por lo que marchó a Salamanca, donde enseñó de 1593 a 1597. Finalmente pasó a Coimbra en 1597, donde dictó sus clases hasta 1615. Murió en Lisboa en 1617. Sus *Opera omnia,* editadas por L. Vivés, comprenden 26 gruesos volúmenes, (Paris 1856-1861). Cf. dos presentaciones generales del pensamiento suarista: GÓMEZ ARBOLEYA, E., *Francisco Suárez (1548-1617)* (Granada 1946); LARRAINZA, C., *Una introducción a Francisco Suárez* (Pamplona 1977).

[47] Cf. VARGAS-MACHUCA, A., «Suárez, Francisco», en *GER* t.XXI, 688-691; BAYÓN, A., «La escuela jesuítica desde Suárez y Molina hasta la Guerra de Sucesión», en ANDRÉS MARTÍN, M. (dir.), *Historia de la teología española.* II. *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad,* o.c., 53-62.

es sumamente perfecto. (En este planteamiento, Suárez depende una vez más de Duns Escoto.) En definitiva: siendo Dios absolutamente inmaterial, no es alcanzable desde la experiencia del movimiento. Dios, pues, no entra en la experiencia más cotidiana a partir de la intuición sensible. Por otra parte, se presupone evidente el principio neoplatónico de que «lo más y lo menos en un género presuponen la existencia de la plenitud del género, es decir, de la idea hipostasiada».

b) Suárez distinguió tres tipos de atributos divinos: los constituyentes de la esencia divina (necesidad, aseidad, infinitud, simplicidad, etc.); los atributos percibidos a través de las criaturas, es decir, negativos *quoad nos* (in-menso, in-mutable, in-visible, in-comprehensible, etc.); los atributos tomados análogamente de las criaturas (vida, ciencia, voluntad, omnipotencia, etc.). Junto a estas tres clases de atributos Suárez considera otro particular: el atributo de «concurso», que se inscribe en el contexto de la simultaneidad (no tanto, pues, de la moción). Este atributo se halla en la base de su doctrina sobre el «congruismo», que fue su solución a la polémica «de auxiliis». La gracia, según Suárez, es eficaz *ab extrinseco,* por el consentimiento dado a la gracia ofrecida, a condición de que esa gracia sea congrua. Tal doctrina sería aceptada oficialmente por la Compañía de Jesús desde finales del siglo XVI. Recogiendo la distinción molinista entre gracia eficaz y gracia suficiente, señala que la eficacia lo es sólo extrínsecamente, pues depende del acto humano, en el cual no interviene intrínsecamente la gracia. Por consiguiente, habrá que poner de acuerdo, de antemano, el acto libre de la voluntad con la gracia, y esto es lo que Suárez llama congruismo o congruencia: cuando la gracia es eficaz, se coordina con la libertad de la persona, a condición de que sea «congrua». (¿No habrá aquí una petición de principio? ¿En qué se diferenciará esta solución de las tesis ocasionalistas que después habrían de circular por tierras francesas?) En todo caso, Suárez pretendió defender tanto la libertad humana, que no se alcanza a comprender cómo pueda ser meritorio el acto humano hecho en gracia de Dios... En tal contexto, la predestinación se interpretará según la conocida formulación «post praevisa merita»: Dios crea la gracia después de conocer lo que ha pre-visto que habré de hacer... si me concede la gracia. Por último, y acerca de la causalidad sacramental, Suárez entendió que los sacramentos actúan físicamente; pero, conforme a sus tesis congruistas, afirmó que el signo sacramental no produce inmediatamente la gracia, sino que excita la potencia obediencial que hace al fiel merecedor de la gracia eficaz.

c) La doctrina suarista acerca de la modalidad tuvo importantes consecuencias en trinitología, cristología y en el tratado acerca de la Eucaristía.

Las Personas divinas son, según Suárez, subsistencias relativas, no subsistentes relativos. Entre la subsistencia y el subsistente aparece la modalidad sustancial. En consecuencia, si son puras subsistencias, las Personas no son subsistentes. Tales subsistencias relativas son perfecciones de la sustancia absoluta divina. Por ser perfecciones de la esencia, no se distinguen realmente de ella, pues los accidentes no se distinguen realmente de la sustancia; con ello se salvaría el dogma católico. Tales perfecciones, aunque son propias de cada Persona divina, no implican tampoco desigualdad esencial entre las Personas, pues están contenidas equivalentemente en las perfecciones de las otras Personas. (La formulación suarista implica, además, una noción de «relación» distinta de la empleada por Santo Tomás: si los accidentes no se distinguen realmente de la sustancia, sino sólo son modos de aparecérsenos, entonces la relatividad no supondrá ningún problema a la trinotología.)

La cristología suarista tiene también connotaciones originales. Según el Doctor Eximio, la naturaleza humana de Cristo no es persona humana, porque le falta el modo sustancial que la constituiría en persona humana. Al subsistir hipostáticamente en el Verbo, subsiste como lo que es: sólo una naturaleza o sustancia humana no personalizada.

Más problemática resulta, en cambio, la explicación suarista acerca de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, en un contexto en el cual la noción de sustancia está cediendo a la noción de cantidad, y ésta, a su manifestación, que es la extensión física. Para la nueva física, en efecto, la cosas son pura extensión. Fácilmente, en tal contexto doctrinal, la transustanciación podrá ser entendida en el sentido de presencia local extensiva..., como si Cristo estuviese en un lugar, «rodeado» de las especies sacramentales...

d) Finalmente, sólo falta reseñar que la doctrina suarista acerca de los estados de perfección tuvo una influencia considerable. Para Suárez hay dos situaciones de «estado de perfección»: la de los monjes y mendicantes, es decir, los religiosos («status perfectionis acquirendae»), que han de adquirir la perfección; y la de los obispos («status perfectionis acquisitus»), de la cual participan de alguna forma los presbíteros. (No se olvide que la Compañía de Jesús había surgido como un grupo de clérigos, es decir, de sacerdotes seculares, vinculados de alguna manera a la persona de San Ignacio de Loyola...) En la doctrina de Santo Tomás, los sacerdotes seculares habían de justificar su adscripción al camino de perfección, que era propio de los religiosos (en el contexto de la polémica con Guillermo del Santo Amor y los maestros seculares parisinos). Ahora, en cambio, habrán de ser los religiosos quienes hayan de justificar su camino de perfección...

Conviene distinguir entre «teología académica», es decir, la teología que se enseñaba en los centros de estudios americanos jurídicamente establecidos, principalmente en las universidades; y la «teología profética», o sea, la que servía de sustento a la evangelización del siglo XVI, denominada evangelización fundante o constituyente, y que puede detectarse en los catecismos, sermonarios, confesionarios y otros instrumentos de pastoral [48]. Ambas teologías se complementaban y, evidentemente, concordaban en las cuestiones nucleares [49].

1. Teología profética [50]

Los primeros momentos de la teología profética americana deben situarse forzosamente en las grandes Antillas, donde había comenzado oficialmente la evangelización con el segundo viaje colombino, en 1493. Un ermitaño de la Orden de San Jerónimo, de nombre **Ramón Pané,** que pasó con Colón, y que se hizo pronto con la lengua taína, evangelizó durante cinco años las Antillas, al cabo de los cuales puso por escrito una relación sobre la mitología antillana y, al tiempo, algunos preciosos detalles de cómo llevó a cabo su enseñanza de la fe católica a los naturales. Según él mismo nos cuenta en su *Relación,* conservada por Hernando Colón, les explicaba que Dios es creador del mundo, quizá con ánimo de desmontar las cosmogonías paganas, tan arraigadas entre los naturales; después les enseñaba las principales oraciones del cristiano y les hacía memorizar el Símbolo de la fe; seguidamente les animaba a practicar las obligaciones morales del Decálogo; y sólo al cabo de cierto tiempo, incluso de varios años, en los que los indios habían de demostrar que podían cumplir habitualmente tales preceptos morales, **Pané** accedía a bautizarlos.

[48] Evangelista Vilanova también ha tratado por separado ambas corrientes teológicas americanas [cf. *Història de la Teologia cristiana.* II. *Pre-reforma, reformes, contrarreforma* (Barcelona 1986), 492-520].

[49] Sobre las conexiones entre ambas teologías americanas cf. SARANYANA, J. I., *et al.* (dirs.), «Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)», en AA.VV., *Teología y evangelización en América (siglo XVI)* (Pamplona 1990), II, 1035-1065.

[50] Cf. SARANYANA, J. I., *Teología profética americana* (Pamplona 1991); ALCAIDE, E., y SARANYANA, J. I., *La Iglesia Católica y América* (Madrid 1992), 157-239; SARANYANA, J. I., «Métodos de catequización», en BORGES, P. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (BAC, Madrid 1992), I, 549-571; BORGES, P., «Métodos de persuasión», en ID. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas,* o.c., I, 573-591. Todos estos trabajos ofrecen una amplia bibliografía sobre la cuestión.

Otros testimonios de la primitiva evangelización antillana se han conservado en la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios,* obra dirigida por el dominico **Pedro de Córdoba** (1482-1521), entre 1510 y 1521, publicada posteriormente en México, en 1544, con algunas adiciones para adecuarla a la realidad sociológica azteca [51]. La estructura de esta obra parece inspirarse en las experiencias pastorales de Pané, pues concede una gran extensión al tema de la creación y de los atributos divinos, y antepone, además, la explicación del Decálogo a la exposición de los sacramentos. La *Doctrina* de Pedro de Córdoba fue reeditada en 1548, dividida esta vez en sermones, lo cual puede indicar que volvía a su primitiva estructura, traicionada quizá en la primera edición.

El puente entre la teología profética antillana y la novohispana fue, precisamente, la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba, publicada en México bajo los auspicios de primer obispo de Tenochtitlán, fray **Juan de Zumárraga** (1468/75-1548).

Como se sabe, el franciscano Zumárraga llevó la imprenta a la Nueva España y promovió la edición de varias obras catequéticas entre 1539 y 1548. Algunos de esos opúsculos eran meras adaptaciones a Hispanoamérica de obras publicadas ya en Europa, como es el caso del *Tripartito* de Juan Gerson o la *Suma de Doctrina cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente; otros opúsculos se han perdido, como la *Breve y compendiosa doctrina* de 1539. De los libros que se han conservado, la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad,* de 1543/44, y la *Regla cristiana breve,* de 1546, son obras de compilación [52].

Otro momento estelar de la actividad editorial de Zumárraga fue la publicación de la *Doctrina cristiana breve traducida en lengua*

[51] Edición: MEDINA, M. A. (dir.), *Doctrina cristiana para instrucción de los indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O. P., y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548* (Salamanca 1987). Otra edición, aunque sólo de la versión de 1544, en: DURÁN, J. G. (dir.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Buenos Aires 1984), I, 227-283. Cf. MEDINA, M. A., *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba, O. P. (1482-1521)* (Madrid 1983); CRESPO PONCE, G., *Estudio histórico-teológico del catecismo titulado «Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de Historia», atribuida a fray Pedro de Córdoba, O. P. († 1521)* (Pamplona 1988); OTERO-TOMÉ, M., FERRER RODRÍGUEZ, P., «La dignidad del hombre en la "Doctrina" de fray Pedro de Córdoba», en SARANYANA, J. I., *et al.* (dirs..), *Evangelización y teología en América,* o.c., 973-983; SARANYANA, J. I., *Teología profética americana,* o.c., 117-150.

[52] Cf. la edición crítica debida a Ildefonso Adeva de: JUAN DE ZUMÁRRAGA, *Regla cristiana breve* (Pamplona 1994). Cf. también ALEJOS-GRAU, C. J., *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve»* (Pamplona 1991). Sobre este opúsculo y, en general, sobre toda la actividad catequético-pastoral de Zumárraga, cf. GIL, F., *Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga († 1548)* (Buenos Aires 1993).

mexicana, salida de las prensas en 1546, obra de fray **Alonso de Molina** († ca.1580) [53]. Merece destacarse por la acogida que tuvo en la Junta eclesiástica de 1546, y porque fue traducida al náhuatl y sirvió como «doctrina breve», es decir, como cartilla, para enseñar la fe a los naturales que se convirtieron en la primera hora. Pero, como se ha podido probar, este opúsculo es poco original y depende, a veces, incluso literalmente, de otras cartillas peninsulares, como la de San Juan de Avila, compuesta entre 1527 y 1540, lo cual nos sitúa en la tradición catequética castellana coetánea. Por consiguiente, tiene escaso valor para conocer la teología profética mexicana.

Mientras Zumárraga impulsaba la edición de catecismos y otros instrumentos de pastoral, y se reunían dos Juntas eclesiásticas a primeros de 1544, para considerar la aplicación de las Leyes Nuevas (1542/43) en la Nueva España, el dominico **Bartolomé de las Casas** (1474-1566) pasaba por México camino de su nuevo destino. Después de su fracaso en la costa venezolana, donde había intentado crear comunidades mixtas en los territorios ya ocupados, y planes de colonización mixtos, en las tierras todavía no colonizadas, Las Casas va a intentar, en Chiapas, el método de evangelización pacífica, expresado en la obra primogénita suya, titulada *De unico vocationis modo* [54], redactada ésta en Oaxaca, en 1536, e inspiradora de la bula *Sublimis Deus,* de 1537.

El *De unico vocationis modo* es, sin duda, uno de los hitos de la teología profética. Opúsculo macizo, con una argumentación teológica de primera magnitud, inspirado en un tomismo puro y bien asimilado, es, aunque pueda parecer extraña mi afirmación, poco conocido. Digo poco conocido, porque son pocos los trabajos que han intentado un análisis riguroso de sus principales tesis teológicas; en cambio, son infinitas las publicaciones que han prestado atención a los planteamientos político-sociales que se desprenden de aquellas tesis. Por haber sido redactado a petición del obispo Julián Garcés y en tierra novohispana, debe considerarse como un producto típicamente mexicano. Es más: Las Casas intentó imponer sus tesis en la Junta eclesiástica de 1546, en la que tomó parte: basta leer el listado temático de los capítulos tratados. Las Casas proponía la evangeliza-

[53] Edición: DURÁN, J. G. (dir.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana,* o.c., I, 389-403. Sobre las fuentes de esta Doctrina, cf. RIERA, J. M., «Fray Alonso de Molina y Ramón Llull. A propósito de una hipótesis de Robert Ricard», en SARANYANA, J. I. *et al* (eds.), *Evangelización y teología,* o.c., II, 1021-1032; RIERA, J. M., «La actividad pastoral de fr. Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a sus fuentes teológicas», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* t.XIX, 473-532.

[54] Edición: CASTAÑEDA DELGADO, P., y GARCÍA DEL MORAL, A. (dirs.), *De unico vocationis modo,* en *Fray Bartolomé de las Casas. Obras completas* (Madrid 1990), II (bilingüe latín-castellano, con un amplio estudio preliminar). Corrige y mejora notablemente la edición de Lewis Hanke (México 1942), reed. 1975.

ción pacífica, la conservación de las costumbres e instituciones indias compatibles con la religión y la civilización cristianas, y la ilicitud del recurso a la guerra y a la violencia institucional para lograr la conversión de los naturales y su incorporación a la Corona de Castilla. Nadie, pues, ni antes, ni siquiera después de convertidos, podía obligarles a aceptar la soberanía de la Corona española.

Por las mismas fechas en que Las Casas escribía su *De unico vocationis modo,* fray **Toribio de Motolinía** (1482/91-1569) redactaba su *Historia de los indios de la Nueva España* (1536-1541)[55], que constituye un importante testimonio tanto de la labor misionera llevada a cabo por los franciscanos como de las costumbres ancestrales de los aztecas. Debemos al franciscano Motolinía la conservación de los primeros autos sacramentales escritos para los indios americanos. Pero, sobre todo, le debemos preciosos detalles sobre las «pláticas» o conversaciones que los misioneros mantenían con los naturales sobre los dogmas de la fe cristiana, con ánimo de convertirlos.

También el franciscano **Bernardino de Sahagún** (ca.1499-1590) nos ha transmitido las «pláticas» de los misioneros con los sátrapas y con los principales mexicas. El, precisamente, nos ha dejado la expresión más perfecta de este método misional en sus famosos *Coloquios de los Doce Apóstoles,* redactados en 1564, recién concluido el Concilio de Trento[56]. Sin embargo, existe una polémica importante sobre la historicidad de las cinco largas pláticas conservadas por Sahagún. Asimismo, la versión náhuatl de esos *Coloquios,* preparada por el propio Sahagún y sus colaboradores, ha despertado una gran curiosidad, porque constituye un esfuerzo notable de traducir a la lengua mexica conceptos cristianos fundamentales[57]. Conviene, además, insistir en el particular interés teológico de esta obra. Su conocido planteamiento misional, que debe apoyarse

[55] Edición: BAUDOT, G. (dir.), *Fray Toribio de Benevante, Motolinía. Historia de los indios de la Nueva España* (Madrid 1988), con una amplia «introducción». Sobre las relaciones entre Motolinía y Las Casas, cf. SARANYANA, J. I., «Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 1 (1992), 257-285.

[56] Edición: DURÁN, J. G. (dir.), *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano Sexto y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España,* en *Monumenta Catechetica Hispanoamericana,* o.c., I, 317-351. Cf. también: ZABALLA, A. DE, «Sobre los capítulos perdidos de los "Coloquios" sahaguntianos», en *Scripta Theologica* 19 (1987), 771-793; ID., *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún* (Pamplona 1990).

[57] Edición bilingüe náhuatl-castellano en LEÓN-PORTILLA, M. (dir.), *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas* (México 1986), con amplio estudio preliminar. Cf. ZABALLA, A. DE, «El uso del náhuatl como medio de inculturación en la obra misional de Sahagún», en SARANYANA, J. I., *et al.* (eds.), *Evangelización y teología en América,* o.c., II, 1521-1540.

sobre cuatro fundamentos dogmáticos, no tiene precedentes en la teología profética novohispana. Resulta, por tanto, una estricta novedad, muy al hilo de las polémicas antierasmianas y antiluteranas, y representa un rico aporte al nacimiento de la misionología como ciencia. José de Acosta completará, algunos años después, los puntos de vista sahaguntianos.

En 1574 se publicaba, en Sevilla, el *Itinerarium catholicum* del franciscano **Juan Focher** († 1572) dispuesto para la imprenta por fray Diego Valadés [58]. Esta obra, que es un manual para los misioneros, constituye un punto de obligada referencia para comprender el espíritu con que los franciscanos se allegaban a los naturales. Dividido en tres partes, el libro establece, en la primera de ellas, los tres principios fundamentales de la misionología: la voluntad salvífica universal de Dios, la vocación sobrenatural del misionero a ser enviado a las Indias, y la determinación de la idoneidad del misionero. Trata también el tema del bautismo de los infieles, considerando que es ilícito coaccionarlos físicamente a recibir el bautismo, aunque admite la licitud de coacciones morales. Sostiene las tesis, clásicas desde Tomás de Aquino, sobre la ilicitud de bautizar a los niños hijos de infieles contra la voluntad de sus padres, con las consideraciones prácticas que eran usuales en el quinientos. La segunda parte se abre con una pormenorizada relación de cómo debía procederse a la instrucción del indio que se acercaba a pedir el bautismo. Era preciso explicarle el Credo en su propia lengua, insistiendo en que Dios existe y es creador de todo; en que se ha encarnado; y en que nos dará la vida eterna si somos servidores suyos. Después debía seguir una pormenorizada instrucción sobre los siete pecados capitales, para continuar con el Decálogo. Finalmente debía exhortársele a que perseverase algún tiempo en la práctica de la moral cristiana, deseando el bautismo y haciéndose, de algún modo, digno de recibirlo. La tercera parte analiza el caso de los indios que están ya, de hecho, sometidos a un príncipe cristiano, y cómo se les debe misionar. Es aquí donde Focher ofrece su conocida justificación de la guerra contra los chichimecas.

En torno al año 1576 se redactaban, en el arzobispado de Santa Fe de Bogotá, dos hermosos catecismos. Los dos han despertado la

[58] Edición: EGUILUZ, A. (dir.), *Juan Focher. Itinerario del misionero en América* (Madrid 1960), texto bilingüe latín-castellano, con introducción y notas. El franciscano Valadés (1533-post 1583) también fue un escritor importante. Cf. DIEGO VALADÉS, *Retórica cristiana*, introducción de E. J. Palomera, advertencia de A. Castro Pallares, preámbulo de T. Herrera Zapién, dir. bilingüe latín-castellano (México 1989). Sobre Diego Valadés, cf. ALEJOS-GRAU, C. J., *Diego Valadés educador de Nueva España. Ideas pedagógicas de la «Rhetorica Christiana» (1579)* (Pamplona 1994), con bibliografía abundante.

atención de los expertos, por las muchas novedades en ellos contenidas. El primero, titulado *Breve y muy sumaria instrucción... para enseñar los nuevos en la fe,* fue patrocinado por el dominico fray **Dionisio de Sanctis** (1500/1507-1577), durante su breve pontificado en Cartagena de Indias (1575-1577), y enviado para su aprobación a España. La muerte de su promotor dejó inédito ese catecismo. Del segundo, promovido por el arzobispo Zapata de Cárdenas, hablaremos más adelante.

El catecismo de Cartagena de Indias se reconoce tributario del *Catecismo de San Pío V.* Pero no sólo tiene interés por este motivo, sino, sobre todo, porque ajusta la secuencia de las piezas «al orden de natura», como allí se dice. Esto es muy importante subrayarlo, pues la preocupación de esta *Sumaria instrucción* [59] era edificar la enseñanza de la fe sobre una naturaleza humana bien dispuesta, acostumbrada a una vida ordenada y cívica, tanto a nivel individual como social. Quizá sea ésta la razón del célebre capítulo tercero, donde se habla de la vocación del hombre: «¿Qué sois, hermano? Soy hombre, que nací de mis padres. ¿Qué cosa es hombre? Una creatura que tiene cuerpo que ha de morir, y alma que no ha de morir por ser creada a imagen de Dios. Pues decís que sois hombre que tenéis cuerpo y alma, decidme, ¿para qué fuiste creado? Para conocer a Dios en este mundo y gozarlo en el cielo, que es mi último fin, y en él consiste mi bienaventuranza».

Muchos temas podrían glosarse, a partir de esta estupenda presentación de la dignidad humana: por ejemplo, que se llame «hermanos» a los naturales; que se insista en que han nacido de sus «padres»; que se defina al hombre por razón de su diferencia específica; que se argumente la inmortalidad del alma a partir de ser «imagen de Dios»... ¡Toda la tradición teológica puesta en marcha por la bula *Sublimis Deus* de Paulo III (1537), en la cual Las Casas tanto había influido con su robusto tomismo, parece ahora tomar cuerpo en esta obra de otro dominico, consagrado obispo de la más hermosa de todas las ciudades caribeñas! Es muy posible, incluso, que la *Instrucción pontificia sobre el modo de tratar a los indios de América,* dada por San Pío V en 1566, haya contribuido a la eclosión de esta magnífica antropología. Tal novedad misionológica pasará, en años posteriores, de la catequesis santafereña a la catequesis limense, de modo que constituirá una de las notas características —y, sin duda, más gloriosas— de la teología profética de Sudamérica.

Pero digamos antes algunas palabras sobre el otro catecismo de la Archidiócesis de Bogotá. También en 1576, fray **Luis Zapata de Cárdenas** (1510-1590), franciscano ilustre, promulgaba, formando

[59] Edición: Ib., I, 569-604.

parte de unas constituciones cuasisinodales, un *Catecismo* breve [60], que fue mandado recoger por la Audiencia de Santa Fe, porque circulaba sin licencia. Su reducida extensión le asemejaba más bien a una cartilla. Sobre su autoría se ha discutido mucho, y se piensa que pudo ser redactado por el bachiller don Miguel Espejo, íntimo colaborador del arzobispo y sacerdote secular. También se estima que este *Catecismo* puede haber sido escrito como complemento de la *Sumaria instrucción* de Dionisio de Sanctis, que ya hemos analizado. Sea de ello lo que fuere, también aquí, en el catecismo cuasisinodal de Zapata, está la luminosa antropología cristiana: «¿Qué eres, hijo? Soy hombre. ¿Por qué te llamas hombre? Porque soy creatura que mis obras rijo por razón. ¿Quién te crió? El Creador del cielo y de la tierra. ¿Para qué te crió? Para que gozase de El en su gloria» (cap. 25).

Otra novedad incorporada a estas constituciones santafereñas es la explicación del Credo por medio de sermones, uno para cada uno de los catorce artículos de la fe. En esto sigue la tradición peninsular de Juan de Avila, Luis de Granada y otros, recoge los usos que ya habíamos visto en México, en 1548, y se adelanta al III Concilio Limense. Llaman la atención, por la extensión que tienen, el sermón dedicado al acto de fe y el sermón sobre Dios creador; y no faltan los ejemplos tomados de la vida diaria.

Pasemos al Perú. Cuando se habla de la Archidiócesis de Lima y de su teología profética, suele citarse, como punto de partida, la gran obra misional ideada por el jesuita José de Acosta. Pero éste fue precedido por el dominico **Jerónimo de Loaysa** (1498-1575), primer arzobispo de la Ciudad de los Reyes. Su *Instrucción para curas de indios,* que tiene carácter sinodal, redactada en 1545, en plena guerra civil, habría de tener una influencia posterior notable en el plan pastoral de Santo Toribio de Mogrovejo. Loaysa estableció, en efecto, que la predicación había de hacerse en las lenguas autóctonas; que debía evitarse la multiplicidad de cartillas, buscando la unidad de la catequesis; que la predicación debía partir de dos verdades fundamentales: el misterio de Dios Creador y el misterio de Cristo Redentor; y que, al instruir sobre la naturaleza humana, debía prestarse una atención particular al tema de la inmortalidad del alma, como forma de erradicar algunas creencias de los naturales, que daban lugar a todo tipo de aberraciones. Estas indicaciones de Loaysa pasaron al I Concilio Limense (1551-1552), fueron recibidas, de hecho, por el II Limense (1567), también presidido por Loaysa, y, fi-

[60] Edición: DURÁN, J. G. (dir.), *Monumenta catechetica hispanoamericana* (Buenos Aires 1990), II, 241-330. Cf. SARANYANA, J. I., *Teología profética americana,* o.c., 209-226.

nalmente, arribaron al III Limense. Tratemos ya, por tanto, de José de Acosta y de su espléndida misionología, que constituye el puente entre Loaysa y el Concilio III de Lima.

En 1576 terminaba el jesuita P. **José de Acosta** (1540-1600) [61] su *De procuranda indorum salute* [62], una obra capital para entender tanto el espíritu del II Concilio Limense (1567-68) como el esfuerzo evangelizador del III Limense, que se celebraría pocos años después (1582-83). No es posible, en efecto, comprender el desarrollo de la Iglesia en el Virreinato del Perú, y más concretamente en el Arzobispado de Lima, al margen de este extraordinario manual misionológico. En el *De procuranda indorum salute* hallamos sintetizada la quintaesencia de la teología española de aquellos años: el universalismo de la salvación, las disputas acerca de la necesidad de la fe explícita en Cristo, las discusiones sobre la capacidad de los indios para los sacramentos, el debate sobre la libertad humana ante la llamada del Evangelio, etc., y todo, con gran erudición patrística y escolástica.

Bajo la inspiración de Acosta y la guía de Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, el III Concilio Limense se propuso elaborar un proyecto ambicioso de evangelización, que se concretó finalmente en tres catecismos, publicados después del Concilio (1584-85), en treinta y un sermones explicativos de los artículos de la fe, y en un largo confesionario y otros varios instrumentos pastorales [63]. Todo ello se tradujo al quechua y al aimara.

[61] Nació en Medina del Campo en otoño de 1540. Ingresó en la Compañía de Jesús, muy joven, en 1552. De 1559 a 1567 realizó sus estudios filosóficos y teológicos en la Universidad de Alcalá. Se ordenó sacerdote en 1566. Llegó a Lima en 1572, donde permaneció hasta 1587. Desarrolló allí una amplia labor evangelizadora, ocupó cargos de gobierno de la Compañía, y participó activamente en el III Concilio Limense (1582-83), como teólogo consultor. Tuvo importantes divergencias con el virrey Toledo y con el visitador de la Compañía, P. Juan de la Plaza. En 1586 dejó Perú y se dirigió a México, donde pasó un año. En 1587 regresó a España, con el encargo de lograr la aprobación del III Limense, que logró, después de haber trabajado decisivamente en la elaboración de los catecismos y del sermonario limenses. Murió en Salamanca en 1600. Cf. PANIAGUA PASCUAL, J. M., «La evangelización de América en las obras del Padre José de Acosta», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 16 (1989) 395-481; ROMERO FERRER, R., *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)* (Pamplona 1992).

[62] Edición: *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización,* con estudio preliminar de L. Pereña y conclusiones de D. Ramos (Madrid 1984 y 1987), I y II (bilingüe latín-castellano).

[63] Edición: DURÁN, J. G. (dir.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana,* o.c., II, 451-488 y 523-596 y 617-741. Cf. también ID., *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar. Textos. Notas* (Buenos Aires 1982). Cf. TINEO, P., *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana* (Pamplona 1990).

El *corpus limense* es, sin género de dudas, lo más acabado de la teología profética americana, lo cual da razón de su larga vigencia, hasta el Concilio Plenario Latinoamericano, de 1899, y aún después. Como se expresa en la «Epístola del Concilio», que tiene carácter proemial, los Padres sinodales pretendían secundar las indicaciones del Concilio de Trento. Al mismo tiempo, recibían por completo las constituciones del II Limense. Nada de extraño, pues, que hallemos en el *Catecismo breve para los rudos y ocupados* alusiones a algunas polémicas antiluteranas, como la salvación por la fe y las obras, la existencia del purgatorio y el valor de los sufragios por los difuntos; o a cuestiones eclesiológicas como la visibilidad de la Iglesia, la superioridad del Romano Pontífice sobre el Concilio, y la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse.

Las referencias a situaciones pastorales concretas son lógicamente más abundantes en la exposición del Decálogo que en la explicación del Símbolo. Encontramos muchas observaciones sobre las prácticas idolátricas y unos razonamientos muy oportunos justificando la veneración de las imágenes sagradas. La preocupación por la legitimidad de los matrimonios de los naturales no bautizados no podía faltar, con la expresa reprobación de los matrimonios contraídos entre consanguíneos en primer grado transversal. Son también muchas las noticias de indudable interés etnográfico que hallamos en el *Confesionario para curas de indios.* Tampoco están ausentes algunas enseñanzas antropológicas, inspiradas en la tradición santafereña. Así, en el *Catecismo mayor, para los que son más capaces* leemos: «¿Qué cosa es el hombre? El hombre, padre, es una criatura compuesta de cuerpo que muere y alma que nunca ha de morir, porque la hizo Dios a su imagen y semejanza». Acto seguido se presenta el tema del destino último del hombre, en términos que parecen también estar tomados de la catequesis novogranadina.

Los catecismos, el sermonario y el confesionario de Lima influyeron mucho en los instrumentos pastorales que preparó el III Concilio Mexicano (1585), que no llegaron a editarse inmediatamente y que sólo han comenzado a ser conocidos recientemente [64]. Por eso,

[64] Edición de los dos catecismos del III Mexicano en su original castellano: DURÁN, J. G. (dir.), en: «La transmisión de la fe. "Misión apostólica", catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)», en AA. VV., *Historia de la Evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un Continente* (Ciudad del Vaticano 1992), 323-352; el texto latino de los catecismos, preparado para su censura romana, ha sido editado por RASINES, L. (dir.), *Catecismos americanos del siglo XVI* (Salamanca 1992). El «Directorio de confesores» sigue inédito. Cf. SARANYANA, J. I., y LUQUE ALCAIDE, E., «Fuentes manuscritas inéditas del III Concilio Mexicano (1585). Los "Catecismos" y el "Directorio para confesores"», en *Annuarium Historiae Conciliorum* 22 (1990), 273-290.

aun cuando eran de gran valor teológico, tuvieron escasa repercusión en la época, y podemos pasarlos ahora por alto.

El siglo XVI se cierra con una obra catequética importante redactada por el franciscano fray **Jerónimo Oré** (1554-1630), nacido en Ayacucho (Perú) y fallecido en La Imperial (Chile), siendo su obispo [65]. En 1598 publicó en Lima su *Symbolo catholico indiano* [66], que constituye un excelente compendio de la doctrina cristiana, perfectamente inculturado, consecuencia directa del Concilio de Trento y más particularmente del Concilio III Limense. Es un libro relevante desde el punto de vista etnográfico, por las interesantes noticias que aporta de la geografía y de las costumbres del Perú (todo ello se encuentra en la segunda sección de este manual). La quinta sección, formada por siete cánticos, es un largo catecismo en quechua con extensos resúmenes en castellano. Después sigue una «Declaración del Symbolo menor» o de los apóstoles, en castellano, quechua y aimara. Finalmente viene un pequeño devocionario para comulgar, asimismo en las tres lenguas del Perú, y una serie de oraciones en versión trilingüe [67].

2. Teología académica mexicana

El comienzo de la teología académica americana debe fecharse en 1551, cuando la Corona española creó las Universidades mayores de Lima y México. La de Santo Domingo, que data de 1538, y que era de fundación pontificia, dejó de existir en 1586, como consecuencia de un ataque del pirata Drake.

La Real y Pontificia Universidad de México —la de Lima se retrasó mucho en su funcionamiento regular, hasta el punto de que hubo de ser refundada en 1571— contaba con nueve cátedras, distribuidas en cuatro Facultades. La Facultad de Teología tenía tres cátedras: de prima, de Santo Tomás, que pasó posteriormente a denomi-

[65] Cf. RICHTER, F., *Anales de la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles de Lima (Perú): Fray Jerónimo Oré* (Lima 1986), 1-9; GARCÍA AHUMADA, E., «La catequesis renovadora de Fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630)», en SARANYANA, J. I. *et al.* (dirs.), *Evangelización y teología*, o.c., 925-945; SARANYANA, J. I., y ALEJOS-GRAU, C. J., «La teología trinitaria de fray Jerónimo Oré, O.F.M. (1554-1630), en su "Symbolo catholico indiano"», en AA. VV., *Etica y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América* (Valencia 1993), 213-226.

[66] Edición facsimilar, dirigida por A. Tibesar, con prólogo de J. Heras, un estudio preliminar de E. Tord y una biografía de N. D. Cook: *Symbolo Catholico Indiano* (Lima 1992).

[67] Para una historia de la catequesis en otros lugares de América, cf. GARCÍA AHUMADA, E., *Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile* (Santiago de Chile 1991).

narse de vísperas, y de Sagrada Escritura. En el período que nos interesa, es decir, entre 1553, en que comenzaron las lecciones, y el final del siglo XVI, hubo seis catedráticos de prima en propiedad, seis de vísperas y cuatro de Escritura. Además hubo dieciséis catedráticos temporales o sustitutos, algunos de los cuales pasaron después a ser catedráticos en propiedad. En total, si descontamos los nombres que se repiten por haber ocupado cátedras, bien en propiedad, bien como sustitutos, hubo veinticuatro profesores en la Facultad de Teología de la Universidad mexicana durante el siglo XVI. De ellos, doce fueron agustinos, seis dominicos y seis presbíteros seculares.

a) *Alonso de la Vera Cruz*

La obra teológica escrita del agustino Alonso de la Vera Cruz (ca.1507-1584) [68], miembro del primer claustro de la Facultad de Teología de la Real y Pontificia Universidad de México, es muy amplia [69]. Puede decirse que Vera Cruz fue un teólogo independien-

[68] Nació hacia 1507 en Caspueños (Guadalajara, España), de familia acomodada. Inició sus estudios en la Universidad de Alcalá de Henares, recién fundada por el Cardenal Ximénez de Cisneros. Pasó después a la Universidad de Salamanca, donde continuó su formación filosófica y teológica. Después de graduado se ordenó de sacerdote y colaboró con el maestro Francisco de Vitoria. Era profesor de artes en Salamanca en 1535, cuando tuvo sus primeros contactos con los agustinos, con quienes pasó a México en 1536, donde profesó nada más llegar. Enseñó en el Colegio de Tiripetío, en Michoacán, y allí creó la primera biblioteca del Nuevo Mundo de que tenemos noticia. Fue catedrático de vísperas y de Sagrada Escritura en la Real y Pontificia Universidad de México, desde 1553. Llamado a España en 1561, para responder de sus doctrinas sobre la exención fiscal de los indios y sobre la exención canónica de los mendicantes respecto a los obispos, resultó absuelto de todos los cargos. Regresó a México en 1573, donde fundó el Colegio de San Pablo, al que dotó de una espléndida biblioteca (1575). También creó el Colegio de San Agustín, en México, y el de Michoacán. Murió santamente en el mes de julio de 1584, a los setenta y siete años de edad, en el convento agustino de México.

[69] Ha sido conservada en buena parte en cinco volúmenes editados por Ernest J. Burrus, entre 1968 y 1976, en la Universidad Gregoriana (Roma). Los tomos son bilingües (el original castellano o latín y su traducción inglesa). Los escritos menores españoles (cartas, dictámenes, sermones y consejos varios) ocupan los volúmenes I y V; y la obra latina de carácter académico, constituida por la *Relectio de dominio* (1553-1554) y la *Relectio de decimis* (1554-1555), se encuentra en los volúmenes II y IV. El propio Vera Cruz editó, en vida, varios libros filosóficos y un importante opúsculo titulado *Speculum coniugiorum*. Se han perdido sus lecciones académicas sobre el *corpus* paulino. Cf. GÓMEZ ROBLEDO, A., *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz* (México 1984); CEREZO DE DIEGO, P.. *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes* (México 1985); W. REDMOND, W., y BEUCHOT, M., *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz* (México 1987); O'CALLAGHAN, P., «Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de Veracruz», en SARANYANA, J. I., *et al.* (dirs.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, o.c., 1221-1235;

te, aunque muy aficionado a Santo Tomás; maestro prudente, que ofrecía a sus alumnos una biblioteca segura y poco problematizada; ubicado en la tradición salmantina de los justos títulos, que habría aprendido más a la vera de Domingo de Soto que de Francisco de Vitoria, puesto que marchó a América después de la relección *De dominio* sotiana y antes de las dos *De indis* vitorianas; con una eclesiología relativamente pobre, quizá cegado por los problemas prácticos y coyunturales, o por su perspectiva demasiado juridicista; muy avanzado, para su época, en teología matrimonial, con soluciones independientes, según los casos, de las grandes autoridades del siglo XVI; poco proclive a la «devotio moderna» y a la espiritualidad española, y adepto a la corriente intelectualista de la mística neoplatónica; y, finalmente, con cierta propensión, en materias soteriológicas, a las tesis de la «sustitución penal», aunque sin incurrir en las exageraciones de los teólogos reformados. En todo caso —y esto parece indiscutible—, fue una figura de primera magnitud, y uno de los talentos más destacados de la Segunda Escolástica. ¡Lástima que no se hayan conservado sus comentarios a San Pablo, donde le habríamos visto, con toda probabilidad, discutiendo las cuestiones más polémicas de su siglo! Fue, además, un gran observador, etnógrafo de pro y buen conocedor de las lenguas nativas de Mesoamérica, especialmente del tarasco.

b) *Bartolomé de Ledesma*

El dominico Bartolomé de Ledesma (1525-1604) [70] fue catedrático de prima de la Universidad de México y después de la Univer-

OLIMÓN NOLASCO, M., «Teología y predicación de fray Alonso de la Vera Cruz (México 1555)», en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, o.c., 1237-1251; CEREZO DE DIEGO, P., «Influencia de Alonso de Veracruz, OSA, en la Universidad de México», en ISACIO RODRÍGUEZ (dir.), *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso Internacional* (Valladolid-Madrid 1990), 385-411; y SARANYANA, J. I., *Grandes maestros de la teología*, o.c., 212-229.

[70] Nació en Nieva, cerca de Salamanca, en 1525. Hizo sus estudios teológicos en el Colegio de San Esteban, de la Universidad salmantina, y profesó en la Orden de Predicadores en 1543. En 1551, al ser nombrado arzobispo de México Alonso de Montúfar, se trasladó con él a la Nueva España, para acompañarle y ayudarle. Fue nombrado lector de artes en 1552, y comenzó su docencia en el convento de Santo Domingo de la capital azteca. En 1567 obtuvo, por oposición, la cátedra de prima de Teología en la Real y Pontificia Universidad de México, que conservó hasta 1582, año en que la dejó voluntariamente. Mientras tanto, y desde 1580, se hallaba en el Perú acompañando al virrey D. Martín Enríquez de Almansa. En el Perú le fue confiada la cátedra de prima de Teología en la Universidad de San Marcos, que regentó durante su breve estadía, mientras intervenía en el III Concilio Limense. A su vuelta fue consagrado obispo de Oaxaca (1583). Participó activamente en el III Concilio de México, que tuvo lugar en 1585. Murió en 1604. Se conserva una *Summa de sacramentis*, cuya

sidad limense de San Marcos, antes de ser consagrado obispo de Oaxaca. Gallegos Rocafull ha influido decisivamente en el negativo juicio de la manualística sobre Bartolomé de Ledesma: «El estilo de Ledesma es monótono, pesado, sin soltura ni elegancia; la argumentación, floja, apoyada más en la autoridad que en la razón; la información, de buena fuente, aunque intencionalmente suprime toda erudición innecesaria; rara vez se refiere a la realidad que tiene ante sus ojos, ni tampoco se advierte en él aquel afán de ayudar a los demás, que hace tan humanos y cordiales los escritos de Veracruz; prefiere dar un impresión de dogmatismo engolado, aun en las materias de libre discusión, que lo constituye en típico representante del *magister dixit»* [71]. Sin embargo, y a pesar de la crítica de Gallegos Rocafull, cuando nos acercamos sin prejuicios a la obra de Ledesma, descubrimos un teólogo sólido y bien documentado, que enseña teología con una notable preocupación formativa de sus alumnos.

Buena prueba de la calidad de la obra ledesmiana es el número de autoridades aducidas: cita habitualmente a San Agustín y a Santo Tomás; también recoge muchas referencias de Duns Escoto y Gabriel Biel, a veces con elogios extraordinarios a este último; y, además, aparecen Melchor Cano, San Antonino de Florencia, Tomás de Vío Cardenal Cayetano, Ricardo y Hugo de San Víctor, Durando de San Porciano, Martín Azpilcueta, San Bernardo de Claraval, Juan de Torquemada, Alonso de Madrigal, Juan Gerson, Pedro de Tarantasia, etc. Entre los filósofos, Aristóteles se lleva la palma, con muchas citaciones. La dependencia de Santo Tomás es constante, siguiendo punto por punto la tercera parte de la *Summa Theologiae.*

primera edición, aparecida en México (1566), correponde a su magisterio como lector en el convento mexicano de Santo Domingo. De esta obra existe una segunda edición, revisada y ampliada, que se publicó en Salamanca (1585). Su *De iustitia et iure,* que correspondería a su magisterio universitario, se ha perdido, aunque pueden rastrearse algunas pistas en la *Summa de sacramentis.* También se conserva su dictamen (1558) sobre la *Relectio de decimis,* de Alonso de la Vera Cruz, firmado juntamente con don Alonso de Montúfar, y que expresa bien a las claras sus puntos de vista sobre la agria polémica eclesiológica en torno a la exención. Sobre Bartolomé de Ledesma cf. Beuchot, M., y Melcón, A., *Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México* (México 1984); Id., «Presencia dominicana en la Universidad de México», en *Archivo Dominicano* 10 (1989), 87-134; Beuchot, M., *Filosófos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)* (México 1987); Id., «Lectores conventuales en la provincia dominicana de Santiago de México (siglo xvi)», en *Archivo Dominicano* 8 (1987), 51-62; Bañares, J. I., «La mujer y la jurisdicción espiritual, según Bartolomé de Ledesma», en Saranyana, J. I., *et al.* (dirs.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* o.c., 1079-1087; Cano Sordo, V., «Fe y sacramento en Bartolomé de Ledesma (ca.1525-1604)», en *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* o.c., 1121-1139, con abundante bibliografía; Saranyana, J. L, *Grandes maestros de la teología,* o.c., 230-246.

[71] M. Gallegos Rocafull, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII* (México 1951), 232-233.

Toda la documentación aducida es asumida con conocimiento de causa, o sea, analizando a fondo los planteamientos del autor citado; no se trata, por tanto, de pura erudición ornamental.

Su intento de evitar la discusión de escuelas le lleva, en algunos casos, a pasar por alto cuestiones de cierto interés teológico. Por ejemplo, cuando evita comprometerse en el tema de la causalidad sacramental. Con todo, no soslaya los problemas más candentes de la época. Su información es amplia y se detiene, aquí y allá, en resolver asuntos prácticos de la vida novohispana. Así, por ejemplo, en la catequesis que él propone para los indios —que se ajusta formalmente al esquema clásico de las cartillas españolas, aunque le falta la instrucción sacramentológica, quizá por no reiterar ideas que se exponen más ampliamente en otros lugares de este *Summarium*— se revela como persona familiarizada con las costumbres de los naturales, a las que remite constantemente, lo que invalidaría el juicio despectivo de Gallegos Rocafull, de que Ledesma sería un teólogo desencarnado, «que rara vez se refiere a la realidad que tiene ante sus ojos». Porque, ¿es acaso ignorar la realidad cotidiana aconsejar que se enseñe la fe en la lengua de los naturales; o insistir en que se haga especial hincapié en los pecados mortales en que solían caer con más frecuencia los aborígenes americanos (que detalla con precisión); o subrayar que la materia de la Sagrada Eucaristía es el pan de trigo y el vino de vid, y no el «pan» y el «vino» de los indios?

En cuanto a la polémica sobre los justos títulos, Ledesma, siguiendo en esto a Francisco de Vitoria y a Alonso de la Vera Cruz, declaró la ilicitud de la guerra a los infieles para obligarles a recibir la fe; pero, discrepando de ambos, le pareció lícito emplear las armas si éstos se oponían a la predicación pacífica y normal. Sostuvo, en definitiva, que era lícita la guerra para imponer la predicación cuando ésta no era aceptada de buen grado; y también señaló que podría hacerse violencia a los padres infieles —aprisionados en guerra justa o, como en el caso de Africa o las Indias orientales, esclavizados por otros procedimientos—, imponiéndoles el bautismo de sus hijos. Así pues, Ledesma perteneció al grupo de teólogos que sostuvieron la justificación condicionada de la conquista de América, y que se adhirieron a las tesis escotistas sobre el bautismo de los hijos de infieles.

c) *Pedro de Pravia*

El dominico Pedro de Pravia (1525-1590) sucedió a Bartolomé de Ledesma en la cátedra de prima de México [72]. Sus principales fuentes teológicas son: la Sagrada Escritura, con gran predilección por el *corpus paulinum;* la tradición de la Iglesia *(traditio)*; las principales determinaciones eclesiásticas (especialmente los decretos de los Concilios del Laterano, Constanza, Florencia y Trento, cosa lógica por tratar el manuscrito de materia sacramentaria); los testimonios de los Santos Padres (San Agustín y San Ambrosio son los más citados); el uso recibido *(usus receptus)* en la Iglesia, principalmente la liturgia latina; y la razón natural. Esta última, no para demostrar la verdad revelada, sino para declararla y para rechazar los argumentos de los herejes y de los infieles. Se observa, pues, una adecuada jerarquización de los lugares teológicos, conforme a la tradición salmantina sistematizada, pocos años antes, por Melchor Cano.

El lugar concedido a la razón natural, la última en la clasificación de las fuentes o lugares teológicos, ¿significa que Pravia minusvalora el recurso a la filosofía por parte de los teólogos? Para Pravia, la especulación filosófica o racional no sólo no se ve reducida a la apologética, sino que de hecho tiene un papel relevante en la misma construcción teológica. Además se manifiesta como un espíritu muy independiente en las lides intelectuales, como un fino analista y —lo

[72] Nació en 1525 en el concejo de Pravia (Asturias). El 25 de mayo de 1542, a los diecisiete años, tomó el hábito dominico. Cuatro años más tarde, en 1546, estaba matriculado en la Universidad de Salamanca. Terminados sus estudios superiores en la Universidad, pasó a ejercer el cargo de lector de artes en el colegio de Santo Tomás de Avila. Sus biógrafos nos cuentan que en sus clases citaba a Cayetano y a Santo Tomás con frecuencia. Pasó a México en 1550, y allí fue nombrado lector de artes. En la Real y Pontificia Universidad de México regentó la cátedra de artes de 1558 a 1561 y de 1570 a 1572. De 1574 a 1576 y de 1580 a 1582 fue sustituto de Bartolomé de Ledesma en la cátedra de prima de teología. En 1582 obtuvo en propiedad esta cátedra, que regentó hasta su muerte, acaecida el 10 de noviembre de 1590. Fue nombrado teólogo del III Concilio Mexicano (1585). De 1586 a 1590 gobernó la Archidiócesis de México, por ausencia de Pedro Moya de Contreras. Estuvo designado obispo de Panamá, cargo que no aceptó. Sus tareas como teólogo se concretaron en tres campos: *a)* calificador del Santo Oficio, desde el establecimiento de éste en México, en 1571, cuyos dictámenes figuran en el «Expurgatorio de la Inquisición», de 1582, con una introducción suya de escaso interés doctrinal; *b)* teólogo dictaminador del III Concilio Mexicano, donde figura como coautor del *Parecer de la Orden de Santo Domingo,* sobre la guerra con los chichimecas (de 5 de mayo de 1585), y del famoso dictamen, titulado *Parescer concorde de todas las Ordenes y Consultores de estos repartimientos* (de 18 de mayo de 1585); *c)* catedrático de prima, cuyas lecciones sobre la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino, relativas a la Sagrada Eucaristía, se conservan en el manuscrito 871 de la Biblioteca Nacional de México; y *d)* autor de una carta privada, enviada a Felipe II, en descargo de su conciencia, de 8 de diciembre de 1588, sobre los repartimientos de indios para las minas. Cf. SARANYANA, J. I., *Grandes maestros de la teología,* o.c., I, 247-260.

que nos parece ahora más importante— firme partidario de la trascendentalidad del *esse* en el compuesto. Se inscribe, pues, en la más genuina tradición tomista, y se distancia de sus maestros salmantinos, no sólo de Báñez, sino —y muy especialmente— de Domingo de Soto, a quien, en cambio, va a citar constantemente como guía teológico. Es preciso reconocerle, por tanto, y mucho más que a sus maestros de la metrópoli, una mente especialmente rigurosa en las cuestiones metafísicas, y, por el mismo hecho, una coherencia especulativa que sorprendentemente faltó en Salamanca. Pravia, pues, maneja con mucha soltura las nociones metafísicas más complejas y difíciles: los conceptos de sustancia y accidente, de cambio sustancial y accidental, de constitutivo formal de la persona, etc., que demuestra tener muy bien asimilados, y los empleaba con toda espontaneidad en su docencia. Esto indica también, por otra parte, el alto nivel de los alumnos que asistían a sus clases y eran capaces de compartir los largos *excursus* pravianos a los artículos de la *Summa Teologiae.*

Elaboró, asimismo, una rica doctrina sobre temas sociales. En 1556 firmó, con el agustino Alonso de la Vera Cruz, el franciscano Juan Focher y otros frailes, un importante dictamen sobre los diezmos, dirigido al rey, titulado *Paresçer de los Religiosos.* Los argumentos de los frailes, desarrollados ampliamente a lo largo del escrito, son de carácter político-social: protección de los naturales y de sus haciendas, y el bien político de las posesiones de la Corona. Sin embargo —y esto es lo que latía en el fondo del problema—, la discusión tenía que ver más bien con una cuestión eclesiológica, relativa a la organización de la Iglesia en Indias, que con un tema puramente socio-económico. Sólo interesa resaltar aquí que los religiosos, conscientes de que sin diezmos no podrían ser muy numerosos los clérigos seculares dedicados a los indios, sugerían fomentar al máximo la concentración de los naturales en pueblos o reducciones, donde pudiesen vivir «en policía» y ser convenientemente adoctrinados: «estando juntos los yndios, pocos ministros harán mucho; y estando apartados, muchos harán poco: y ésta es la llave de su buena christiandad».

Las cuatro grandes Ordenes religiosas directamente implicadas en la evangelización de Nueva España, y los consultores del Concilio, presentaron al III Concilio Mexicano (1585) un *Parescer concorde sobre los repartimientos.* Este informe, firmado por Pedro de Pravia, resulta de un especial interés, puesto que analiza una de las cuestiones más debatidas a lo largo de los primeros decenios de la colonización americana. La tesis de este *Parescer* es la siguiente: «Los repartimientos de indios en el modo que se hazen son injustos, perjudiciales y dañosos para las ánimas, haziendas, salud y vida de

los indios y moralmente es imposible quitar estos inconvenientes haziéndose como se hazen». No se trataba, por consiguiente, de una condena de la institución, sino más bien de una crítica a la forma como se aplicaba el repartimiento de los indios. Después de pasar revista a la mala utilización de la institución, los teólogos y consultores establecían una serie de cauciones para reconducir la institución del repartimiento por caminos de legitimación moral: retribución justa del trabajo, establecimiento de días de descanso laboral, vacaciones anuales, posibilidad de recurrir a los tribunales en defensa de sus derechos, inseparabilidad de los matrimonios, etc.

En el apéndice de este *Parescer*, sobre los repartimientos para las minas, puede leerse: «no entendemos por dó se pueda justificar de hecho» tal repartimiento [73]; y establece, por tanto, que se prohíban por completo los repartimientos para las minas, por las funestas consecuencias que tienen para los naturales.

d) *La teología del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*

La enseñanza de la Teología en México comenzó con la fundación de la Universidad en 1551, de la cual ya se ha hablado ampliamente en el anterior epígrafe, y con el establecimiento del Colegio de San Pedro y San Pablo, de la Compañía de Jesús. El jesuita **Pedro Sánchez** fue el primero que pasó a Nueva España con el encargo expreso de fundar colegios. En efecto, a los pocos meses de llegar, el 12 de diciembre de 1572, comenzaba en México el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Esta institución educativa, la más importante de los jesuitas en Nueva España, fue una especie de Universidad donde se formaban los maestros de la Compañía. Este centro intelectual desde donde irradiaron los jesuitas a través de toda la Nueva España fue, además, ordinario asiento de las aulas de Gramática, Filosofía y Teología, para los jóvenes jesuitas y para los seglares; y residencia de teólogos y filósofos, aunque desde el año 1625 estos últimos se trasladaron al Colegio de San Ildefonso de México [74] o tuvo gobierno aparte el de San Gregorio [75].

[73] Cf. el texto en SARANYANA, J. I., «Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica», o.c., 284-285.

[74] Cf. ROJAS GARCIDUEÑAS, J., *El antiguo Colegio de San Ildefonso* (México 1951); DECORME, G., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)* (México 1941), I, 72-75.

[75] Cf. DECORME, G., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*, o.c., I, 5. Sobre este Colegio, cf. ib., 5-14; 131-146; 175-188; *Constituciones viejas del Colegio de San Pedro y San Pablo*, prol. de J. M. Quintana (México 1947); GONZÁLEZ DE COSSÍO, F., *Tres colegios mexicanos: Tepotzotlán, San Gregorio y San Ildefonso*, versión paleográfica (México 1949); GÓMEZ ROBLEDO, J., *Humanismo*

En el campo de la filosofía destacó la obra de **Antonio Rubio** (1548-1615) [76]. Junto a este autor destacaron otros filósofos jesuitas en el siglo XVI: **Antonio Arias** (ca.1561-1603) [77] y **Alfonso Guerrero** [78]. En el siglo XVII, los colegios de San Ildefonso y el de San Pedro y San Pablo, una vez superadas las dificultades primeras [79], continuaron su desarrollo, preparando a sus alumnos, que luego se graduaron en la Universidad de México. Aunque no hubo figuras destacadas, tienen interés las obras filosóficas de **Andrés de Valencia** (1578-1644) [80], Diego Caballero, Sebastián González, Agustín Sierra y Diego Marín de Alcazar [81].

Si importante fue la filosofía elaborada por los jesuitas del Colegio Máximo, no fueron menores las aportaciones teológicas. **Pedro Sánchez** [82] fue catedrático y rector de la Universidad de Alcalá y,

en México en el siglo XVI. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo (México 1954); ZAMBRANO, F., *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México* (México 1961), I, 285-298 y (México 1965) V, 423-440; CHURRUCA, A., *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España, 1572-1580* (México 1980); DÍAZ Y DE OVANDO, C., *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo* (México ²1985).

[76] Nació en Villa de Roda, Albacete, en 1548. En 1560 inició sus estudios en la Universidad de Alcalá y en 1569 ingresó en la Compañía de Jesús. Estudió cuatro años de teología y en 1576 pasó a Nueva España con la tercera expedición de jesuitas. Impartió clase de Filosofía desde 1577, año en que fue ordenado sacerdote en el Colegio Máximo, hasta 1599. Le fue concedido el grado de doctor por la Universidad de México. Estuvo en Tepotzotlán y Pátzcuaro. En 1599 fue elegido procurador de la Compañía y se trasladó a Roma, en donde estuvo hasta 1602. Desde entonces permaneció en España. Fue prefecto de estudios del Colegio de Alcalá, cuya Universidad escogió su obra para texto de los estudiantes. Murió en Alcalá de Henares en 1615. Cf. GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, o.c., 297-315; ZAMBRANO, F., *Diccionario Bío-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, o.c. (México 1973), XII, 726-755; OSORIO, I., *Antonio Rubio en la filosofía novohispana* (México 1988).

[77] Cf. ZAMBRANO, F., *Diccionario Bío-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, o.c. (México 1963), III, 494-512; GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, o.c., 326-329.

[78] Cf. GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, o.c., 329-334.

[79] Cf. DECORME, G., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*, o.c., I, 137-141. El Colegio Máximo tenía quince cátedras (una de S. Escritura, una de Moral, una de Derecho Canónico, una de Retórica, una de Gramática, cuatro de Teología y tres de Filosofía), la Universidad solamente cuatro de Teología. Cf. CARREÑO, A. M., *La Real y Pontificia Universidad de México, 1536-1865* (México 1961), 347-360.

[80] Cf. ZAMBRANO, F., *Diccionario Bío-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, o.c., III, 400-403.

[81] Cf. GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, o.c., 363-376.

[82] Nació en 1528 en San Martín de Valdeiglesias, Toledo. Estudió en la Universidad de Alcalá de Henares. Leyó cátedra de Artes y recibió el grado de maestro en ellas y de doctor en teología. Llegó a ser rector de la Universidad de Alcalá. Pasó a Nueva España en 1572. Murió en 1609.

una vez incorporado a la Compañía, había enseñado filosofía en Alcalá, teología en Valladolid y había sido rector de este colegio y del de Salamanca. Era, pues, hombre con capacidad para iniciar en México los estudios al estilo de aquellas Universidades. Llevó con él a Pedro de Ortigosa, que sería el primer maestro de teología del Colegio Máximo y una de las figuras más brillantes de la teología novohispana.

Pedro de Ortigosa (1546-1626) [83], llegado a México en 1576, escribió varias obras de teología, algunas de las cuales pueden consultarse en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de México. En su *De fide, spe et charitate* (1590) estudia y comenta las cuestiones de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás sobre este tema, suscitando al respecto de cada una diversas dudas. *De Sacramento Poenitentiae* (1603) es un comentario a las cuestiones 84-90 de la tercera parte de la *Summa* de Santo Tomás. Termina el libro con una disputa sobre las indulgencias, toda ella contra Lutero. El tratado *De Angelis* (1606), copiado al final de una obra de Diego Santiesteban, comenta las cuestiones 50 a 64 de la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás. En *De sacra theologia* (1610) explica qué es la teología y cuál es su materia propia; prueba la existencia de Dios y expone sus atributos en las diez cuestiones siguientes.

Le sucedió en su cátedra de teología del Colegio de San Pedro y San Pablo **Andrés de Valencia** (1578-1644) [84], quien refleja su preocupación cristológica en el único manuscrito que de él se conserva, titulado *Tractatus de Incarnatione Dominica* (1637), y que se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, sección de manuscritos. Fue sucedido por el primer criollo que ocupó una cátedra de teología: **Juan de Ledesma** (1575-1637) [85]. Este enseñó filosofía y

[83] Hortigosa u Ortigosa nació en Ocaña (Toledo) en 1546. Estudió filosofía, artes y teología en Alcalá. Ingresó en la Compañía en 1564. Llegó a México en 1576 y al año siguiente empezó a enseñar teología en el Colegio Máximo, que luego hizo compatible con la enseñanza en la Universidad de México, que le concedió el grado de doctor junto con el P. Antonio Rubio. Fue teólogo y consultor en el III Concilio Mexicano y rector del Colegio Máximo desde 1585 a 1586, año en que viajó a Roma porque había sido nombrado procurador, cargo que ocupó hasta 1588 en que regresó a Nueva España. Comenzó de nuevo a dar clases en la Universidad y llegó a ser decano de todo el claustro. También colaboró en el Tribunal de la Inquisición. En 1596, a la muerte de Gregorio López, hizo un panegírico, ya que lo conocía y lo había tratado íntimamente. Falleció en México en 1626. Cf. ZAMBRANO, F., *Diccionario Bío-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México,* o.c. (México 1967), VII, 563-626; BERISTAIN, J. M., *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional* (México 1980), II, 107-108.

[84] Cf. ZAMBRANO, F., *Diccionario Bío-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México,* o.c. (México 1975), XIV, 400-403.

[85] Cf. ZAMBRANO, F., *Diccionario Bío-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México,* o.c. (México 1968), VIII, 517-549; BERISTAIN, J. M., *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional,* o.c., II, 174-175.

teología durante más de treinta años, fue consultor de prelados y de tribunales de México, de Perú y de España. Dejó catorce tomos de materias teológicas, de los que sólo se conserva uno en la Biblioteca Nacional de México, el titulado *De ideis divinis* (1619), que es un comentario a la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás, parte de una obra más extensa cuyo objeto debía de ser la doctrina completa *De Deo ut uno.*

Tambien merece destacarse la obra de **Diego de Santiesteban** (1564-1637) [86], profesor de teología del Colegio Máximo y del que se conservan varias obras en la Biblioteca Nacional de México. El *Tractatus de Sanctissimo et ineffabili Trinitatis mysterio* (1605-1606) es un comentario a las correspondientes cuestiones de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. Desde el punto de vista filosófico interesa especialmente su doctrina sobre la persona, la relación y la subsistencia. En el segundo manuscrito conservado: *De actibus humanis, De peccatis, De legibus y De divina gratia* (1607), se explican los principios fundamentales de la filosofía moral escolástica, que los filósofos de esta ápoca reservaban a los teólogos. De los cuatro tratados, el menos elaborado es el *De legibus* y el más interesante es el *De gratia;* en él se defiende la gracia suficiente y se niega contra los tomistas que «se dé algún auxilio preveniente o antecedente al libre consentimiento de la voluntad de tal modo eficaz que la predetermine, físicamente, a prestar tal consentimiento». Otro manuscrito trata *De sacramentis* en general y del bautismo, confirmación y eucaristía (1609). Tanto en este libro como en los anteriores la doctrina es sólida, la exposición clara, la argumentación apretada y ágil y el estilo correcto [87].

[86] Nació en la Villa de Palma, Córdoba en 1564. Ingresó en la Compañía en 1580 y arribó a Nueva España en 1584. Una vez terminados los estudios de Filosofía y Teología en el Colegio Máximo, le asignaron cátedra supernumeraria de teología en dicho Colegio (1596). Después pasó a la cátedra de Vísperas y luego a la de Prima (1598-1618). Desde 1621 a 1628 fue a Perú por requerimiento del virrey de Nueva España, Marqués de Guadalcázar; de allí marchó a Sevilla y tras el fallecimiento del Marqués regresó a México en ese mismo año de 1528. Murió en 1637.

[87] Otros profesores del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo fueron Agustín Cano, criollo (1556?-1622), y Antonio Arias, ya citado, que explicaron Sagrada Escritura; y Mateo Castroverde († 1644) que fue orador, poeta, místico y enseñó en los colegios de México y Puebla. Cf. ZAMBRANO, F., *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México,* o.c. (México 1965), IV, 595-614; BERISTAIN, J. M., *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional,* o.c., I, 262.

VI. LA MISTICA ESPAÑOLA [88]

Aunque la distinción entre la historia de la teología y la historia de la espiritualidad es clara, también es evidente el influjo mutuo entre ambas, del que hemos encontrado ya varias muestras significativas en capítulos anteriores. Dicho influjo llega a ser especialmente profundo en el caso de la mística española del siglo XVI, unánimemente considerado como el período y el ámbito geográfico más florecientes de toda la historia de la espiritualidad cristiana. En efecto, una rama fundamental de la teología contemporánea, la Teología espiritual, surge con carácter específico en los principios del siglo XVII, con el nombre de Teología mística; y lo hace prácticamente como una sistematización de la enseñanza de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, principalmente. La evolución de esta disciplina hasta nuestros días ha sido notable y no poco accidentada, pero el magisterio de los dos grandes místicos castellanos no ha dejado nunca de ser el punto de referencia fundamental, y lo sigue siendo hoy en día.

Por tanto, aunque no sea costumbre calificar como teólogos a las principales figuras de la espiritualidad española del siglo XVI, su enseñanza ha sido decisiva en el desarrollo de la teología moderna y contemporánea, en el campo concreto de la Teología espiritual y más en general incluso, teniendo en cuenta la importancia que va cobrando cada vez más la relación entre teología y santidad, recuperándose una unidad que había sido incuestionable desde los Padres de la Iglesia hasta las crisis de la Baja Edad Media.

En la espiritualidad española del siglo XVI se pueden detectar dos líneas de fuerza principales: la más conocida e importante, calificada tradicionalmente como mística, y que, partiendo de la llamada vía del recogimiento, tiene su punto culminante en los dos mencionados santos carmelitas, ambos declarados doctores de la Iglesia; y otra, de carácter más ascético, con San Ignacio de Loyola, San Juan de Avila y fray Luis de Granada como principales representantes [89]. Pero no

[88] Las principales historias de la espiritualidad suelen tratar con detalle este período. Como bibliografía específica señalamos: SAINZ RODRÍGUEZ, P., *Introducción a la historia de la literatura mística en España,* (Espasa-Calpe, Madrid 1984); ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI* (BAC, Madrid 1977); ID., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (BAC, Madrid 1994).

[89] Según Melquiades Andrés, la mística española podría dividirse en cinco etapas: formación y consolidación (1480-1523); crisis (1525-1560); clarificación doctrinal y vivencial (1560-1580); cima y mantenimiento en la misma (1580-1650); racionalización y cursivación (1650-1725), o sea, reducción a cursos universitarios. El tránsito entre la primera y segunda etapa vendría marcado por la publicación del *Tercero y Cuarto Abecedario* (1527 y 1530) del franciscano Francisco de Osuna, que estableció los criterios para distinguir adecuadamente entre la verdadera y la falsa mística, o

exageremos esta distinción: la enseñanza teresiana y sanjuanista es muy rica también en los aspectos más ascéticos de la vida cristiana, y no faltan rasgos místicos en San Ignacio de Loyola y San Juan de Avila, por ejemplo, aunque apenas hayan quedado reflejados en sus obras escritas.

Los *Ejercicios espirituales* de **San Ignacio** (1491-1556) recogen lo mejor de la tradición, fundamentalmente monástica, de la llamada «oración metódica», llevando a su máxima expresión una forma de vida espiritual centrada en la meditación, el espíritu de examen y la lucha ascética. Entre los numerosos discípulos de San Ignacio y continuadores de su espíritu, tendrá gran influjo la completísima obra del Padre **Alfonso Rodríguez,** *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* [90].

San Juan de Avila (1499-1569), sacerdote secular, es uno de las máximos exponentes históricos de la espiritualidad sacerdotal propiamente dicha. Fue, además, uno de los directores espirituales y maestros más prestigiosos de su época. Su *Audi Filia* es uno de tratados espirituales más ricos e influyentes de este período. En cierta medida se le puede considerar, en su vida y su doctrina, como un nexo de unión entre las diferentes tendencias espirituales del momento [91].

Fray Luis de Granada (1504-1588), dominico y discípulo del anterior, fue un prestigioso y celoso predicador, así como un escritor de primera fila: literariamente ha sido comparado incluso con el mismo Cervantes. Su *Tratado de la oración y meditación* y su *Guía de pecadores* son dos obras clave de una espiritualidad centrada en la meditación de la vida de Jesucristo y la práctica de las virtudes [92].

mística de los alumbrados. Hacia 1560 estaban ya plenamente asentados los criterios y los místicos castellanos podían comenzar su gran andadura sobrenatural. En la tercera etapa destacaron Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, fray Luis de León y Juan de los Angeles, que supieron describir, con gran colorido y precisión, el «hombre nuevo», unido y transformado a Dios (cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *Historia de la mística,* o.c., 66). Cf. la nota 54, *supra.*

[90] Cf. DE GUIBERT, J., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús* (Sal Terrae, Santander 1955). Cf. también la nota 54, *supra.* Muy pronto comenzaron los comentarios a los *Ejercicios* de San Ignacio. Uno de los primeros y más interesantes fue la *Apología de los Ejercicios de San Ignacio* (son, de hecho, tres), que data de 1554, y cuyo autor fue Bartolomé de Torres (1512-1568), sacerdote secular y después obispo de Canarias. Perteneció a la primera generación de tomistas salmantinos. Fue profesor en la Universidad de Salamanca de cursatorias (1543-47), maestro de Báñez y catedrático de Teología de la Universidad de Sigüenza (1547-1566). Preparó un comentario al *De Trinitate* y al *De Incarnatione* tomasianos, que quedaron inéditos. Su *Apologia* fue redactada contra Melchor Cano. Cf. LLAMAS MARTÍNEZ, E., *Bartolomé de Torres. Teólogo y obispo de Canarias* (Madrid 1979).

[91] Cf. SALA-BALUST, L., «Introducción» a las *Obras completas* (BAC, Madrid 1970).

[92] Cf. HUERGA, A., *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia* (BAC, Madrid 1988).

En otro grupo de maestros, la vía del recogimiento propone una práctica espiritual alejada de una sistematización metódica y centrada, en cambio, en un encuentro personal con Dios en la intimidad del alma, apoyado en lo afectivo. Su herencia hay que encontrarla en la tradición espiritual mendicante, incluida la mística renana, aunque sin sus excesos. Las dos obras más significativas de esta corriente son el *Tercer abecedario espiritual* de **Francisco de Osuna** (1492-1540) y la *Subida del monte Sión* de **Bernardino de Laredo** (1482-1540), ambos franciscanos [93].

Aunque es claro el influjo de la mística del recogimiento, y de Osuna en particular, en **Santa Teresa de Jesús** (1515-1582) y **San Juan de la Cruz** (1542-1591), estos dos grandes doctores de la Iglesia desbordan con creces todos los antecedentes que se puedan encontrar [94]. Cuatro son las obras principales de cada uno de ellos: *Libro de la Vida, Las Fundaciones, Camino de perfección* y las *Moradas* o *Castillo interior,* de Santa Teresa; *Subida del monte Carmelo, Noche oscura del alma, Cántico espiritual* y *Llama de amor viva,* de San Juan de la Cruz; sin embargo, en ambos casos, las llamadas «obras menores» no les van a la zaga.

La enseñanza escrita de los dos reformadores del Carmelo se puede considerar complementaria, como lo fue su vida, de tal forma

[93] Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *Los recogidos* (Madrid 1976).

[94] Santa Teresa de Jesús nació en Avila. A los veintiún años ingresó en el convento carmelita de la Encarnación. Después de diversos altibajos interiores, hacia los cuarenta años, vivió una profunda conversión, desde la que se remontaría progresivamente hacia una estrechísima unión con Dios, tal como lo describe en sus obras. Paralelamente, desde 1562 se dedicó con intensidad a la reforma de su orden, fundando numerosos conventos por toda la geografía española. En 1567 conoció en Medina del Campo a San Juan de la Cruz, entonces joven fraile carmelita, que había nacido en Fontiveros (Avila); con su ayuda inicia también la reforma de los frailes. Ambos colaboraron estrechamente en la dirección espiritual de las monjas y en diversas fundaciones masculinas. Sufrieron numerosas y duras contradicciones, destacando el secuestro y posterior cautiverio del Santo a manos de los frailes calzados (1577-1578), experiencia que se encuentra en la génesis de sus poemas principales y de su reflexión mística. Tras el fallecimiento de la Santa, en Alba de Tormes en 1582, San Juan de la Cruz desempeñó diversos cargos en la reforma, sin que le faltaran nuevas incomprensiones dentro de la misma, hasta su muerte en Ubeda en 1591. San Juan de la Cruz fue declarado Doctor de la Iglesia en 1926, y Santa Teresa de Jesús en 1970. Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas,* ed. de E. de la Madre de Dios y O. Steggink (BAC, Madrid 1972); y también *Obras completas,* ed. de A. Barrientos (Madrid [4]1993). La bibliografía sobre la Santa es amplísima; como estudios introductorios y generales se pueden consultar: EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y STEGGINK, O., *Tiempo y vida de Santa Teresa* (BAC, Madrid 1968); LLAMAS MARTÍNEZ, E., *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española* (Madrid 1972); y AA. VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (Madrid 1978). Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas,* ed. de J. V. Rodríguez y F. Ruiz (Madrid [3]1994). Sobre la época y el pensamiento sanjuanistas: RUIZ SALVADOR, F., *Introducción a San Juan de la Cruz* (BAC, Madrid 1968); y EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y STEGGINK, O., *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz* (BAC, Madrid 1992).

que el conjunto resulta de una riqueza teológico-espiritual difícilmente superable. Al estilo más desenfadado, descriptivo y experimental de la Santa, se une el más reflexivo y sistemático del Santo, sin que le falte por ello vida y experiencia, y sin que se pueda acusar tampoco a la Madre de superficialidad o ingenuidad. Respecto al contenido, Santa Teresa afronta la vida espiritual como un encuentro entre el alma y Dios, en la oración y la contemplación, encuentro cada vez más estrecho e íntimo hasta culminar en la unión que llama «matrimonio espiritual». San Juan de la Cruz, por su parte, al describir y analizar ese mismo itinerario interior, pone más el acento en el papel de las tres virtudes teologales y en la purificación activa y pasiva del alma, expresada con la conocida imagen de las «noches».

Pero es seguramente en la descripción de la unión de amor entre el alma y la Trinidad, propia del matrimonio espiritual, donde ambos nos han legado sus páginas más hermosas y profundas, abriendo un campo de estudio teológico de una enorme trascendencia y dificultad, sobre el que sin duda todavía hay mucho que decir. No olvidemos que mística tiene la misma raíz que misterio, y que en la medida en que un alma se une más estrechamente con la misteriosa intimidad divina, más misteriosa se hace también su misma vida y experiencia espiritual, abriendo nuevos y apasionantes interrogantes a la teología [95].

[95] Hubo, evidentemente, otras personalidades de gran relieve durante estos años, como el agustino fray Luis de Léon (1527-1591). Sobre fray Luis cf ALVAREZ TURIENZO, S. (dir.), *Fray Luis de León. El fraile, el humanista, el teólogo* (El Escorial 1991) (es la separata de *La Ciudad de Dios* 204, 2/3 [1991]); VIÑAS ROMÁN, T. (dir.), *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991). Congreso Internacional* (El Escorial 1992); ALVAREZ TURIENZO, S. (dir.), *Escritos sobre fray Luis de León. El teólogo y maestro de espiritualidad* (Salamanca 1993).

SEGUNDA PARTE

LA TEOLOGIA EN LAS EPOCAS MODERNA Y CONTEMPORANEA

Por José Luis Illanes

CAPÍTULO VII

LA TEOLOGIA EN LOS COMIENZOS DE LA EPOCA MODERNA [1]

I. EN LOS ALBORES DE UNA NUEVA ETAPA HISTORICA

A partir de la caída del Imperio romano de Occidente y la fusión de los elementos romanos con los germánicos, la historia cultural de Europa experimentó un proceso de crecimiento que, en un contexto de sustancial continuidad, estuvo no obstante jalonado por saltos adelante o renacimientos sucesivos: la floración de la cultura visigoda; el llamado renacimiento carolingio; ese período de particular riqueza intelectual que constituyen los siglos XII y XIII; el Humanismo y, tras él, el Renacimiento en el sentido más clásico y usual del vocablo. Los siglos XVII y XVIII, en los que, en más de un aspecto, se sientan las bases de la situación cultural contemporánea, constituyen un jalón más en ese proceso, y al mismo tiempo, por las razones que diremos, el inicio de una etapa diversa y, en parte, una ruptura respecto a las anteriores.

De forma esquemática, algunos de los rasgos más significativos de la nueva situación pueden ser resumidos del modo siguiente:

a) La difusión de la cultura, iniciada en los siglos medievales y fuertemente impulsada por el movimiento humanista, recibe un nuevo y singular impulso. El saber, patrimonio durante el medioevo de clérigos, monjes y religiosos, se extiende ahora no sólo a la aristocracia, y a los círculos que giran en torno a ella, sino a una burguesía cada vez más consciente de sí; el ideal de una difusión universal de la educación, de una plena ilustración de la totalidad de los hombres, comienza a abrirse camino.

b) La ruptura de la unidad política medieval, iniciada al consolidarse las monarquías absolutas y agudizada con la Reforma protestante y las subsiguientes guerras de religión, es, en el siglo XVII, un hecho consumado. Europa sigue siendo una unidad cultural, como lo

[1] BIBLIOGRAFÍA GENERAL: FRAILE, G., *Historia de la Filosofía,* t.III: *Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)* (Madrid 1978), cap. 1 a 20; VILANOVA, F., *Historia de la Teología cristiana,* t. II: *Prerreforma, reformas, contrarreforma* (Barcelona 1989), parte 4.ª, cap. 6 y 7, y t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX* (Barcelona 1992), parte 1.ª; REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico,* t.II: *Del humanismo a Kant* (Barcelona 1988); COPLESTON, F., *Historia de la filosofía,* t.IV: *De Descartes a Leibniz* (Barcelona 1971), y t.V: *De Hobbes a Hume* (Barcelona 1973).

evidencia el entrecruzarse de ideas, escritos y movimientos, pero ha dejado de ser una unidad política. Se imponen así nuevos modos de relación entre naciones y pueblos; más aún, un nuevo modo de entender los conceptos de nación y de pueblo y, en última instancia, un nuevo modo de entender la política.

c) La evolución de las ciencias, que apuntaba en los últimos tiempos del medioevo y se potenció en el Renacimiento, alcanza, durante el siglo XVII, un umbral decisivo. La ciencia, en el sentido moderno del término, adquiere su definitiva fisonomía, abandonando los cánones de la física aristotélica para constituirse como saber a la vez experimental y físico-matemático. Se ofrecen así nuevas posibilidades de desarrollo, y la técnica, en cuanto aplicación del saber al dominio efectivo de la materia, adquiere un protagonismo impensable en etapas anteriores de la historia, con las ventajas —y también los riesgos— que de ahí derivan [2].

d) Los descubrimientos geográficos —el descubrimiento y posterior colonización del continente americano, unidos al conocimiento de las civilizaciones asiáticas y africanas gracias a los viajes y las narraciones de los misioneros—, amplían el horizonte histórico y cultural. Las perspectivas se enriquecen, y Europa, lanzada hacia fuera de sus fronteras, se interroga sobre su propia civilización y sobre su misión cultural e histórica.

A los rasgos mencionados podrían añadirse otros. Los indicados son, sin embargo, suficientemente indicativos. Más importante que todo intento de completar la enumeración de aspectos y características es señalar que, en su conjunto, trajeron consigo —o estuvieron acompañados— de un cambio de mentalidad. Varias veces, a lo largo de la época medieval y más agudamente aún en el período renacentista, se había planteado la tensión entre lo antiguo y lo moderno, afirmando una novedad o modernidad que era valorada positivamente y que, en consecuencia, se autodefinía como superior y más perfecta que lo pasado. Esta tensión se hizo más aguda en los siglos que ahora consideramos. La nueva actitud ante la política y ante la ciencia trajeron consigo una nueva conciencia de las posibilidades de cambio histórico y, en consecuencia, una nueva actitud ante el presente y ante el futuro. Quizás quepa caracterizar esa nueva actitud con una sola palabra: optimismo; es decir, no sólo una agudización de la conciencia del protagonismo del hombre respecto a su propia historia, sino una viva confianza en que el desarrollo del saber y el

[2] Una descripción relativamente somera, pero atenta y acertada, de la revolución científica en los albores de la edad moderna, con referencia a sus principales protagonistas, en REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico* o.c., 177-280.

despliegue de las virtualidades del espíritu humano podrían y deberían conducir a la humanidad hacia etapas cada vez más plenas y acabadas.

La nueva situación cultural implicaba, como resulta obvio, un reto para la fe cristiana y, en consecuencia, para la Teología. Este reto fue de hecho tanto más agudo cuanto que, por esos mismos años, surgieron y se desarrollaron algunos filones de pensamiento de signo naturalista, que, entremezclándose con las realidades y procesos mencionados, amenazaban con dar un sentido acristiano e incluso anticristiano al acontecer. En el Humanismo y el Renacimiento, la conciencia de novedad, de modernidad, estuvo unida a un enfrentamiento con el pasado, a una fuerte crítica de la escolástica y, en más de un momento, de la Edad Media en su conjunto; pero todo ello se situaba —en la generalidad de los casos, también después de haberse iniciado la Reforma protestante— en el interior de una visión cristiana del mundo y de la historia: se criticaba a los escolásticos, pero, frente a ellos, se apelaba precisamente a la Biblia y los Padres, con plena seguridad en la verdad y la perennidad del mensaje y la obra de Cristo. Hubo, pues, al menos en cierto grado, ruptura con la Edad Media, pero no con el cristianismo. En los siglos XVII y XVIII apunta algo distinto: una ruptura con la fe cristiana en cuanto tal.

II. DEL RACIONALISMO A LA CRITICA DE LA RELIGION

Si se intentan rastrear las raíces de esa ruptura, de ese difundirse en la cultura europea de actitudes intelectuales que conducen a una ruptura con el cristianismo, es necesario remontarse atrás en la historia: al aristotelismo averroísta de la escuela de Padua de los siglos XIV y XV [3]; al escepticismo que impregnó amplios sectores de la cultura francesa del siglo XVI, como testimonian las obras de un Michel de Montaigne o un Pierre Charron; al criticismo y al enfrentamiento con toda autoridad intelectual que desembocaron en el movimiento de los «libertinos eruditos» o «librepensadores» de la Francia y la Inglaterra del siglo XVII [4]... Y todo ello en el contexto de las guerras de religión que asolaron Europa desde el estallido de la Reforma protestante hasta la Paz de Westfalia (1648), y de la honda crisis espiritual que esas guerras provocaron en la intelectualidad europea de la época: la fe cristiana, que había sido durante siglos fermento de unidad, se presentaba, ante quienes vivían aquellos aconte-

[3] Una breve síntesis del averroísmo, especialmente del italiano, en FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, o.c., 103-123.

[4] Ver POPKIN, R. H., *The history of scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen 1964), 89-112.

cimientos, como fuente de separación, más aún, de enfrentamientos y de luchas, lo que, de manera casi espontánea, impulsaba a buscar factores de concordia y unidad al margen de la fe y facilitaba la difusión de ideas y actitudes antirreligiosas o, al menos, arreligiosas.

Uniéndose a todos esos factores, y contribuyendo a darles forma filosóficamente acabada, dos movimientos intelectuales tuvieron singular importancia: el racionalismo y el criticismo empirista.

1. El racionalismo y la negación de la revelación como verdad

Para hablar del racionalismo es inevitable referirse, como paso primero e imprescindible, a la obra y al pensamiento de quien puede, a buen derecho, ser definido como su iniciador: **René Descartes** (1596-1650). Conviene advertir, sin embargo, que Descartes no estuvo vinculado en modo alguno al criticismo religioso al que hace un momento hacíamos referencia; más aún, su empeño filosófico, aunque naciera de otras coordenadas, estuvo inspirado, al menos en parte, por preocupaciones apologéticas. La realidad es que, de hecho, y a pesar suyo, contribuyó a la difusión de una actitud intelectual a la que el criticismo religioso terminaría por resultarle connatural.

Dejando al margen otras facetas de su pensamiento, puede decirse que, desde la perspectiva en la que estamos situados, el texto cartesiano más significativo es, sin duda, la famosa página del *Discurso del método* en la que, después de haber evocado los anteriores avatares de su vida, plantea la necesidad de someter a examen todas las opiniones y pareceres recibidos, suspendiendo la adhesión a ellos, a fin de valorarlos y sustituirlos por otros mejores, o por ellos mismos, pero una vez ajustados «al nivel de la razón» [5]. Ese programa, esa decisión de no aceptar como verdadero más que aquello que se presenta ante la razón con absoluta nitidez —como claro y distinto—, tiene, obviamente, hondas implicaciones, también, y quizá particularmente, respecto a la fe, que versa sobre lo no evidente, sobre lo que la inteligencia acepta no en virtud de la luz con que se presenta ante ella, sino por la autoridad con que es testificado por la palabra de Dios. Si todo conocimiento debe ser sometido «al nivel de la razón», si el único criterio de verdad es la evidencia racional, ¿cabe seguir hablando de fe y, más concretamente, de una fe que implica conocimiento y que, por tanto, funda y da origen a un saber, es decir, a la Teología?

[5] *Discurso del método,* parte segunda *(Oeuvres complètes,* ed. Adam-Tannery, t.VI, 13-14).

El propio Descartes parece consciente del problema, pues se preocupa por advertir expresamente que su método no puede ni debe aplicarse a «las verdades reveladas», que están muy por encima de nuestra inteligencia, de tal manera que sería atrevimiento someterlas a «la debilidad» de los razonamientos humanos [6]. Se ha discutido mucho sobre el sentido y alcance de esa reserva cartesiana: ¿obedecía a razones tácticas o era expresión de convicciones profundas? Fuere cual fuere la actitud existencial de Descartes, resulta claro, en todo caso, que esa forma de proclamar la trascendencia de la fe equivale, en realidad, a confinarla en un empíreo inaccesible y, en consecuencia, a postular una separación entre fe y razón perjudicial para la fe y, a fin de cuentas, insostenible. Era por eso inevitable que, más pronto o más tarde, la limitación establecida por Descartes acabara por saltar, de modo que el método de la duda, libre ya de condicionamientos, se aplicara a toda la vida de la inteligencia, sometiéndola por completo —y por tanto también en cuanto dice relación a la fe— al juicio de una razón cartesianamente entendida [7].

En **Baruch Spinoza** (1632-1677) esa inferencia es ya un hecho consumado, como expresa con claridad una frase sintética del *Tractatus theologico-politicus:* «el fin de la filosofía no es sino la verdad; el de la fe (...) la obediencia y la piedad» [8]. No hay, para Spinoza, revelación propiamente dicha, es decir, una acción divina que, insertándose en el curso de la historia, desvele la verdad a los hombres. Los grandes profetas y las grandes personalidades religiosas, a los que se considera el eslabón originario de la revelación, han sido hombres dotados de particular capacidad poética e imaginativa, que han sabido entrever verdades profundas y transmitir a los demás un mensaje al que dotaron, mediante sus acciones y palabras, de fuerza vital, pero entremezclándolo con imágenes y pensamientos que lo deformaban, ya que en ellos la mente humana todavía no había llegado a la claridad de la filosofía. En las tradiciones sagradas, a las que la fe remite, se contienen ciertamente verdades, pero unidas a exageraciones, falsedades y errores: a la razón, única fuente y crite-

[6] *Discurso del método,* parte primera *(Oeuvres complètes,* ed. Adam-Tannery, t.VI, 8).

[7] Este punto ha sido fuertemente subrayado por MARITAIN, J., *L'esprit de la philosophie moderne. La réforme cartésienne,* artículo publicado en 1914 y recogido en *Oeuvres completes,* t.I (Paris-Fribourg 1986), 831ss; aun manteniendo su crítica a Descartes sobre este punto concreto, Maritain matizó en parte su juicio global sobre Descartes en obras posteriores, particularmente en *Le songe de Descartes.* Para un análisis más detallado de las ideas de Descartes sobre las relaciones entre fe y razón y, por tanto, sobre la Teología, ver CHOLLET, A., *«Descartes»,* en *DThC,* t.IV-1, 534-537, y, sobre todo, GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes* (Paris 1924).

[8] *Tractatus theologico-politicus,* c.14 *(Spinoza opera,* ed. de Heidelberg, t.III, 179).

rio de verdad, corresponde someterlas a juicio para distinguir entre lo que corresponde a la verdad y lo que es mero fruto de la historia, y puede, por tanto, mirarse —si así se desea— con piedad y veneración, pero sin adherirse a ello con la inteligencia. El *Tractatus* procede a desarrollar, a partir de esos principios, un análisis crítico de la Biblia, y específicamente del Antiguo Testamento, a fin de señalar eventuales deficiencias o lagunas, ejemplificando así la tesis de fondo; dicho en otros términos, con el deseo de mostrar que no puede conceder plena autoridad a las Escrituras y que, por tanto, debe confiarse sólo en la razón. En realidad, en la obra de Spinoza la religión desaparece para ser sustituida por una ética racional o, según el título de uno de sus libros más significativos, «geométricamente demostrada» [9].

2. El empirismo y la crítica de la religión

Mientras en la Europa continental se difundía el criticismo racionalista, que alcanza su culminación con Spinoza, en Inglaterra se producía un movimiento de ideas muy diverso, pero confluyente en la crítica a la religión. Mencionemos, en primer lugar, a **Edward Herbert de Cherbury** (1582-1648), en quien apunta una idea que recorrerá, a partir de ese momento, un largo camino: la tendencia a buscar, más allá de las religiones históricas o positivas —es decir, las concretamente existentes—, una religión ideal o acervo común en el que todas coinciden y al que alcanza la luz de la razón [10].

Thomas Hobbes (1588-1679) constituye otro hito intelectual del que no cabe prescindir. En Hobbes no hay el menor rastro de ese optimismo presente en el planteamiento de un Herbert de Cherbury, de un Descartes y, aunque con matices, en el de un Spinoza —por referirnos sólo a los autores que hemos ya mencionado—, sino más bien un pesimismo antropológico, que rige y condiciona toda su filosofía. Desde una perspectiva religiosa, Hobbes se declaró siempre fiel al anglicanismo, aunque, de hecho, Dios juega un papel pequeño en su filosofía, y su ideal religioso coincide sustancialmente con el de Cherbury [11].

[9] Para un análisis del *Tractatus* y su importancia en la historia de las ideas, y, en general, de la actitud de Spinoza ante la religión, ver RABEAU, G., «Spinoza», en *DThC*, t.XIV, 2501-2506; MALET, A., *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique* (Paris 1966); MORALES, C., *Baruch Spinoza: Tratado teológico-político* (Madrid 1978); BRETON, S., *Spinoza, théologie et politique* (Paris 1977); DI LUCA, G., *Critica della religione in Spinoza* (L'Aquila 1982).

[10] Herbert de Cherbury expuso sus ideas en un *Tractatus de veritate* publicado en 1524, y las reiteró después en otras obras. Algunos otros datos y bibliografía en FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, o.c., 366-369.

[11] La mayor parte de los estudios sobre Hobbes versan sobre su doctrina política;

John Locke (1632-1704), muy diverso de Hobbes, más aún, opuesto en cuanto a la actitud psicológica y a las ideas políticas, coincide no obstante con él en la tendencia al empirismo filosófico y al utilitarismo social, así como en la común referencia a Cherbury y en la reducción de la religión a una religiosidad racional. En la última etapa de su vida, en 1695, Locke publicó un libro de título emblemático: *La racionabilidad del cristianismo (The reasonableness of Christianity)* [12]. El cristianismo queda, en esta obra, reducido a una pura religión racional, sin otros dogmas que aquellos que, a juicio del propio Locke, pueden justificarse y explicarse racionalmente: la existencia de Dios, el reconocimiento de Jesús como enviado de la divinidad, la inmortalidad y pervivencia del alma, la creencia en un premio o un castigo ultraterrenos [13].

El horizonte intelectual descrito en los párrafos anteriores podría completarse, citando otros autores —el holandés **Hugo Grocio** (1583-1645), el francés **Pierre Bayle** (1642-1706)...—, ampliando la exposición, matizando o prolongando algunos juicios, etc. Los datos y pareceres ofrecidos bastan, sin embargo, para evidenciar la presencia, en el siglo XVII europeo, de una corriente de pensamiento que, de una u otra forma, y en ocasiones desde perspectivas contrapuestas, ponía en discusión la fe cristiana, colocando así a los creyentes, católicos o protestantes, y, en consecuencia, a la Teología ante una situación nueva. Y éste es el dato que interesaba subrayar, ya que va a condicionar los desarrollos futuros.

III. CONTINUIDAD Y DECADENCIA DE LA TEOLOGIA BARROCA; LA APARICION DE LA TEOLOGIA POSITIVA

Pero, aunque ciertamente en la Europa del siglo XVII se inicia, como acabamos de decir, un proceso de descristianización o, al menos, se sientan las bases intelectuales para ese proceso, no es menos cierto que las naciones de la Europa de esa época seguían siendo naciones mayoritariamente cristianas —incluso culturalmente— y que, en ellas, continuaban ocupando un lugar de primer plano no

entre los estudios publicados en España, ver CRUZ, A., *La sociedad como artificio: el pensamiento político de Hobbes* (Pamplona 1986). Para una consideración desde la perspectiva que aquí directamente nos interesa, ver ROSSI, M. M., *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno,* t.II: *L'evoluzione del pensiero di Hobbes* (Florencia 1942).

[12] Puede consultarse en la edición de sus obras completas: *The works of John Locke* (Aalen 1963) (que reproduce la edición de Londres de 1863), t.VII.

[13] Entre los estudios sobre Locke merece citarse, por su particular referencia a su planteamiento religioso, POLIN, R., *La politique morale de John Locke* (Paris 1960). Ver también BOEHM, A., «Locke», en *DThC,* t.IX, 851-863.

sólo la religión y la piedad, sino también la Teología. La descristianización como realidad, cultural primero y sociológica después, se consolidará sólo en los siglos sucesivos. De momento, el siglo XVII, aún surcado por fermentos de secularización, prolonga en gran parte, también por lo que a la Teología se refiere, un panorama que coincide en muchos aspectos con el de la centuria anterior; más aún, en más de un punto, no es sino la prolongación de procesos y discusiones allí iniciados.

Un primer aspecto puede ser señalado: la continuidad durante este siglo del movimiento intelectual al que se suele designar como segunda escolástica o escolástica barroca. Salamanca, Alcalá, la Sorbona, Lovaina y las demás universidades europeas siguen siendo centros académicos florecientes, en los que las Facultades de Teología mantienen su rango y su nivel. Y en su profesorado se cuentan figuras de innegable relieve, como, entre otras:

— **Juan de Lugo** (1583-1660), teólogo y moralista, particularmente conocido por sus *Disputationes de iustitia et iure* [14].

— **Juan de Santo Tomás** (1589-1644), representante de un tomismo en la dirección marcada por Cayetano, aunque con planteamientos originales, cuyo *Tratado sobre los dones del Espíritu Santo* ofrece una exposición teológico-mística que continúa influyendo en la Teología espiritual de nuestros días [15].

— **Juan Martínez de Ripalda** (1594-1648), cuyas *De ente supernaturali Disputationes* constituyen, por sus cualidades y por sus límites, uno de los ejemplos más representativos del estado de la teología sobre la gracia en este período [16].

[14] Nacido en Madrid, ingresó en la Compañía de Jesús. Fue profesor en León, Valladolid y Roma. Fue nombrado cardenal por Urbano VIII. OBRAS: *Opera omnia* (Venecia 1751). BIBLIOGRAFÍA: BERNARD, P., «Lugo (Jean de)», en *DThC*, t.IX, 1071-1072; BRINKMANN, G., *The social thought of John de Lugo* (Washington 1957).

[15] Jean Poinsot de nombre, e hijo de Pedro Poinsot, secretario del archiduque Alberto de Austria, nació en Lisboa. Estudió en Coimbra y Lovaina. En 1612 ingresó en la Orden dominicana. Fue profesor en la Universidad de Alcalá. OBRAS: *Cursus philosophicus*, 3 vols. (Madrid 1637-1638; Turín 1930-1937); *Cursus theologicus*, 8 vols. (Alcalá 1637 y Paris 1883-1886). BIBLIOGRAFÍA: PARERA, B., «La Escuela tomista española en el siglo XVII», en ANDRÉS, M. (dir.), *Historia de la teología española* (Madrid 1987), t.II, 21-32; RAMÍREZ, J. M., «Jean de Saint Thomas», en *DThC*, t.VIII, 803-808; RODRÍGUEZ, V., «Jean de Saint Thomas», *DSp*, t.VIII, 710-714; BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Breve reseña de las obras de Juan de Santo Tomás y sus ediciones», en *Ciencia Tomista*, 59 (1945), 236-240; LOBATO, A. (dir.), *Giovanni di San Tommaso nel IV centenario della sua nascita* (Roma 1989) (se trata de un número monográfico de la revista *Angeliucum*, publicado además como volumen aparte).

[16] Jesuita, nació en Pamplona; fue profesor en Salamanca y posteriormente en el Colegio Imperial de Madrid. OBRAS: *Disputationes theologicae de ente supernaturali*, 2 vols. (1634 y 1645). BIBLIOGRAFÍA: DUMONT, P., «Ripalda (Juan Martínez de)», en *DThC*, t.XIII, 2712-2737; ALDAMA, J. A., «Bayo y el estado de naturaleza pura en la refutación bayana de Ripalda», en *Salmanticensis*, 1 (1954), 50-71; ARBELOA, A., *La*

— El conjunto de carmelitas descalzos, profesores en el Colegio de San Elías, de Salamanca, ordinariamente designados con el nombre de los **Salmanticenses,** que en el período que va de 1620 a 1712 redactaron los catorce volúmenes que forman el amplio *Cursus theologicus Summam theologicam Doctoris D. Thomae complectens,* y, durante la segunda mitad del siglo XVII y primeras décadas del siglo siguiente, los seis volúmenes que, dedicados a la doctrina moral, completaron la obra [17].

El elenco podría, obviamente, alargarse, ya que las cátedras de Teología estuvieron cubiertas en todas las universidades y teologados de la época y, según antes decíamos, con un nivel académico no despreciable. A decir verdad, esa ampliación de la lista no añadiría gran cosa, ya que estaría integrada, en grandísima parte, por nombres que no han dejado apenas huella en la historia del pensamiento [18]. Porque el hecho es que la escolástica barroca da, a lo largo del siglo XVII, claras señales de haber entrado en un período de estancamiento e incluso, a partir sobre todo de mediados de siglo, de clara decadencia. Los autores de ese período manifiestan conocer bien la tradición escolar que les antecede y estar en posesión de un buen caudal de recursos dialécticos, pero, en su gran mayoría, carecen no sólo de originalidad, sino de fuerza expositiva; la escolástica de este período merece, sin duda, la calificación de «tiempo de epígonos», es decir, de repetidores de los maestros, que le atribuyera Martin Grabmann [19].

¿Qué razones explican esa decadencia? En primer lugar, y tal vez sobre todo, el espíritu de escuela, que lleva a considerar la fidelidad al maestro como valor supremo y, por tanto, a discutir más sobre el sentido de las palabras por él escritas que sobre la realidad en sí misma. También, la separación entre Teología y espiritualidad iniciada en la Baja Edad Media y acentuada en el siglo XVI en el contexto de las polémicas sobre la mística y los

doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Ripalda (Pamplona 1950). Sobre Juan Martínez de Ripalda y, en general, sobre los teólogos jesuitas españoles de esta época, ver también BAYÓN, A., «La escuela jesuítica desde Suárez y Molina hasta la guerra de sucesión española», en ANDRÉS, M. (dir.), *Historia de la teología española* o.c., 39-73.

[17] Sobre los Salmanticenses ver LLAMAS, E. (Enrique del Sagrado Corazón), *Los Salmanticenses. Su vida y sus obras* (Madrid 1955), y, más resumidamente, en la voz «Salmanticenses», en *GER,* t.XX, 722-725.

[18] Un elenco bastante completo de los profesores de Teología de este período, organizado por escuelas teológicas y órdenes religiosas, en FRAILE, G., *Historia de la Filosofía,* o.c., 376ss. Una exposición más sintética, y también más crítica, en VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.II: *Prerreforma, reformas, contrarreforma,* o.c., 809-818.

[19] GRABMANN, M., *Historia de la Teología católica* (Madrid 1940), 246.

métodos de oración [20]. No menos graves fueron también las consecuencias del predominio de una metafísica esencialista y de la tendencia —que apuntaba ya en Cayetano y Suárez y se agudizó en sus continuadores— a distinguir de tal manera lo natural y lo sobrenatural, que se terminaba por situarlos en planos yuxtapuestos, contribuyendo así, por otra vía, a esa pérdida de sustancia en el teologizar a la que ya abocaba la ruptura entre teólogos y espirituales [21]. Finalmente, para no alargar la enumeración, un factor externo, pero no desdeñable: la modificación de los equilibrios políticos en la Europa de la época que hicieron que los centros del poder y de la cultura se desplazaran desde España e Italia, en donde había tenido su cuna y su máximo desarrollo la teología barroca, hacia las zonas del centro y norte de Europea. En todo caso, la decadencia de la teología escolástica es, en las últimas décadas del siglo XVII, un hecho innegable: la especulación, privada de su sustrato vital, tendía a girar sobre sí misma, volviendo sobre cuestiones ya viejas y empobreciéndose de forma inexorable.

Para completar el panorama, y permitir un juicio más acabado sobre la situación de la Teología académica en este período, conviene apuntar que por esas mismas fechas no sólo continuó produciéndose una amplia floración de la experiencia mística y de la literatura espiritual, a la que luego nos referiremos, sino que apuntaron además otros filones que, andando los años, contribuirán al renacer teológico. Nos referimos al desarrollo, como prolongación del movimiento desencadenado por el Humanismo, de los estudios históricos. A lo largo de estos años, aparecieron, en efecto, sobre todo en Francia y Alemania, diversas colecciones de escritos patrísticos —*Bibliotecae Patrum*—, carentes, en más de un caso, de rigor filológico o crítico, pero que evidenciaban, y promovieron, un gusto por la tradición altamente positivo [22]. Yendo más allá de la mera aportación de

[20] El daño que esa separación entre mística y teología implica para ambas fue ya advertido por algunos escolásticos de la época —como el penitenciario de Notre Dame, **Louis Bail** (1610-1669), en su *Théologie affective ou saint Thomas en méditations*, y el dominico **Vincent de Contenson** (1641-1674) en su *Theologia mentis et cordis seu speculatio universae sacrae doctrinae pietate temperata*—, que intentaron superar el hiato entre especulación y espiritualidad, aunque de hecho no consiguieron llegar más allá de la mera adición en paralelo de reflexiones escolásticas y consideraciones piadosas, sin alcanzar una integración efectiva.

[21] Fue mérito de Henri de Lubac señalar este punto, en un estudio histórico importante pero que, al presentar en su parte especulativa aspectos muy débiles, dio origen a una fuerte polémica: *Surnaturel* (Paris 1946); para una valoración ver ILLANES, J. L., «La teología como saber de totalidad. En torno al proyecto teológico en Henri de Lubac», en *Revista Española de Teología* 48 (1988), 149-192.

[22] Mención particular, por su continuidad y su nivel científico, merece la labor de los benedictinos de la Congregación de San Mauro —los maurinos, según el nombre

textos patrísticos y de estudios históricos, y prolongando ideas ya esbozadas durante el siglo anterior, sea por Melchor Cano, sea, sobre todo, aunque en relación sólo con la Teología bíblica, por Juan de Maldonado, algunos autores como el jesuita **Denys Petau** (1583-1632)[23] y el oratoriano **Louis Thomassin** (1619-1695)[24] plantearon, aunque de modo todavía rudimentario, la posibilidad de una renovación del método teológico a partir de un contacto con la patrística. Una de las realidades más importantes y prometedoras para el desarrollo del quehacer teológico contemporáneo, la teología positiva, o, en otros términos, la reflexión metodológica sobre el recurso a las fuentes, iba así tomando cuerpo[25].

IV. MISTICA Y TEOLOGIA ESPIRITUAL

La floración de la mística y la espiritualidad que tuvo lugar en España durante el siglo XVI no se cortó de forma brusca, sino que continuó, aunque en un tono algo menor, durante el siglo XVII[26]. Francia accede, en cambio, también en este campo, a una posición de primer plano: así como el siglo XVI puede ser considerado como el siglo de oro de la espiritualidad española, el siglo XVII lo es de la mística y la espiritualidad francesas. En la encrucijada cultural de la Francia de esa época, con las tensiones, pero también con el humanismo cristiano que la caracterizaron, la espiritualidad tuvo en efecto

con el que suelen ser designados—, y particularmente la de su figura más representativa, **Jean Mabillon** (1632-1707); sobre su vida y obra, ver: DERIES, L., *Dom Jean Mabillon* (Ligugé 1932); LECLERQ, H., *Mabillon*, 2 vols. (Paris 1953 y 1957); OURY, G. M., «Mabillon (Jean)», en *DSp*, t.X, 1-4.

[23] Denys Petau (Petavio, según la versión latinizada de su nombre) nació en Orleans; ingresó en la Compañía de Jesús en 1605. Fue profesor de dialéctica en Reims y La Flèche y, desde 1618, en el colegio de Clermont. En París, donde, a partir de 1621, enseñó Teología positiva. OBRAS: *De libero arbitrio* (Paris 1643); *De la pénitence publique et de la préparation à la communion* (Paris 1644); *Dogmata theologica*, programada en 10 tomos, pero de los que sólo llegó a publicar 4 (Paris 1644). BIBLIOGRAFÍA: GALTIER, P., «Petau, Denys», en *DThC*, t.XII, 1331-1337; TSHIAMALENGA, I. M., «La méthode théologique chez Denys Petau», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 48 (1972), 427-478.

[24] Nació en Aix-en-Provence. Ingresó en el Oratorio, fue durante bastantes años profesor en el seminario que esa congregación tenía en Saint-Magliore, en Paris. Después de unos años de ausencia, regresó a ese seminario, donde murió. OBRAS: *Dogmata theologica* (1680-1684). BIBLIOGRAFÍA: MOLIEN, A., «Thomassin, Louis», en *DThC*, t.XV-1, 787-823; CLAIR, P., *Louis Thomassin, étude biographique et bibliographique* (Paris 1964).

[25] Sobre este desarrollo de los estudios históricos o, en otras palabras, sobre esta «eclosión de la teología histórica», ver VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana*, t.II: *Prerreforma, reformas, contrarreforma*, o.c., 798-806.

[26] Una visión panorámica en ANDRÉS, M., «La espiritualidad española durante el siglo XVII», en ANDRÉS, M. (dir.), *Historia de la teología española*, o.c., 209-310.

un amplio desarrollo. Las obras de los autores espirituales renano-flamencos y españoles de los siglos anteriores fueron traducidas al francés y se difundieron ampliamente [27]. El eco alcanzado por esos escritos, unido a la tradición espiritual francesa y a la experiencia y reflexión personales de quienes vivieron en esos años, dio origen a una floración de espiritualidad de singular relieve [28].

1. Dos maestros espirituales: San Francisco de Sales y Pierre de Bérulle

Un nombre, sea por razones cronológicas o por influjo histórico, debe ser mencionado ante todo: **San Francisco de Sales** (1567-1622) [29]. De carácter amable, suave y cordial, de honda formación humanística y buen conocedor de la tradición espiritual que le antecede, San Francisco de Sales encarna perfectamente la figura del «humanismo devoto», según la expresión que acuñara Henri Brémond [30]. Su doctrina espiritual se basa en la «devoción», es decir, en el trato rendido, afectivo y directo con Dios y en el abandono o entrega confiada a la voluntad divina. La *Introducción a la vida devota,* con su presentación de un ideal de vida cristiana profundo y a la vez sencillo, capaz de plasmarse en cualquier existencia humana por medio del cumplimiento de los deberes del propio estado, representa, a la vez, un hito importante en el proceso de promoción de la vida espiritual en el conjunto del pueblo cristiano y la base o fundamento

[27] Ya en el siglo XVI eran conocidas, en versión francesa, obras de Herp y de fray Luis de Granada; a principios del siglo XVII se traducen obras de Ruysbroek, de San Juan de Avila, de Santa Teresa de Jesús, de San Juan de la Cruz, etc.

[28] Para una visión de conjunto sobre la espiritualidad francesa durante el siglo XVII, puede consultarse POURRAT, P., *La spiritualité chrétienne,* t.III y IV (Paris 1946-1947), y COGNET, L., *La spiritualité moderne* (t.III de la *Histoire de la spiritualité chrétienne,* dirigida por L. Bouyer) (Paris 1966).

[29] Nació en el castillo de Sales, en Saboya. Se formó en París, con los jesuitas del colegio de Clermont; posteriormente estudió Teología y derecho en Padua. Ordenado sacerdote en 1593, en 1597 fue consagrado obispo coadjutor de Ginebra, sede que, en 1602, pasó a ocupar de modo pleno y en la que permaneció hasta su muerte (aunque con residencia en Annecy, ante la imposibilidad para los obispos católicos de residir en Ginebra). En 1665 fue canonizado y en 1877 proclamado Doctor de la Iglesia. OBRAS: las más importantes son la *Introduction à la vie dévote* (cuya primera edición data 1608, siendo posteriormente revisada por el autor hasta llegar a la edición definitiva de 1619), y el *Traité de l'amour de Dieu,* publicado en 1616; la mejor edición de las obras completas es la de Annecy, en 26 volúmenes, 1892-1932. BIBLIOGRAFÍA: RAVIER, A., *Saint François de Sales* (Lyon 1962); TROCHU, F., *Saint François de Sales,* 2 vols. (Lyon-Paris 1941-1946); ROOSE, J., *Introduction à la spiritualité de Saint François de Sales* (Paris 1952); SEROUET, P., «François de Sales (saint)», en *DSp,* t.V, 1057-1097; ID., *De la vie dévote à la vie mystique* (Paris 1958); LIUIMA, A., *Aux sources du «Traité de l'amour de Dieu»,* 2 vols. (Roma 1959-1960).

[30] H. BRÉMOND, *Histoire du sentiment religieux en France,* t.I (Paris 1921), 68ss.

del itinerario espiritual tal y como San Francisco de Sales lo concibe. El *Tratado del amor de Dios* constituye, en cambio, de algún modo, su coronación: manteniéndose ajeno a todo misticismo de carácter esencial o abstracto —es decir, sin imágenes—, por el que nunca se sintió atraído, describe el itinerario espiritual como un proceso a través del cual la voluntad humana se va identificando con la divina, abandonándose en ella, en una actitud de total sumisión a la acción del Espíritu Santo que garantiza la pureza del amor.

Junto a San Francisco de Sales, sobresale, en la espiritualidad francesa del XVII, una segunda figura: el Cardenal **Pierre de Bérulle** (1575-1629) [31]. Una de sus frases más densas y conocidas —«el hombre es una nada capaz de Dios»— nos sitúa en el centro de su pensamiento y de su experiencia espirituales: la limitación y finitud del hombre ante la plenitud e infinitud de Dios y, uniendo ambos extremos, la realidad de Cristo, Verbo de Dios encarnado. La espiritualidad de Bérulle es fuertemente teocéntrica y a la vez, como toda espiritualidad cristiana, cristocéntrica. En el camino hacia Dios el hombre tiene un único maestro y una única vía: Cristo. La vida espiritual consiste en identificarse con Cristo, en adherirse a El, de manera que, por esa identificación con Cristo, nuestra naturaleza sea restaurada del pecado y llevada hasta la unión con Dios. Más allá de la simple imitación de Cristo, Bérulle propugna una oración que lleve a considerar en las acciones de Jesús no sólo lo efectivamente realizado, sino, de acuerdo con su terminología, los *estados* de Jesús, esos sentimientos, mejor, esa disposición del alma y del ser de Cristo que se manifestó, ciertamente, en los misterios de la vida terrena de Jesús, pero que los trasciende en cierto modo, pues, por encima del tiempo, perviven en Cristo.

Los rasgos apuntados respecto a la doctrina de San Francisco de Sales y de Pierre de Bérulle, muy esquemáticos, nos permiten entrever, aun a través de su parquedad, la presencia en la Francia de principios del siglo XVII de un fuerte fermento de vida espiritual que, unido a otros filones —como, por ejemplo, el grupo constituido en

[31] Nacido en Serilly, cursó estudios en el colegio llevado por los jesuitas en Clermont, continuándolos después en la Sorbona. Recibió la ordenación sacerdotal en 1599. Movido por el deseo de fomentar la vida espiritual de los sacerdotes fundó —siguiendo las huellas de S. Felipe Neri, pero con diferencias de planteamiento— la Congregación del Oratorio, que fue aprobada por Roma en 1613. En 1627 fue creado Cardenal. OBRAS: *Élévations à Jésus sur ses principaux états et mystères* (1611-1613); *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623 y 1629); *Oeuvres complètes* (Paris 1856). BIBLIOGRAFÍA: MOLIEN, A., «Bérulle (Cardinal Pierre de)», en *DSp*, I, 1539-1581; ID., «Bérulle, Pierre de», en *DHGE*, t.VIII, 1115-1135; ORCIBAL, J., *Le cardinal de Bérulle: évolution d'une spiritualité* (Paris 1965); COGNET, L., *Les origines de la spiritualité française au XVIIe siècle* (Paris 1949); GUILLEN-PECKLER, F., *Bérulle aujourd'hui. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ* (Paris 1978).

torno a Madame Acarie, o sea, según el nombre que asumió ya como carmelita, **María de la Encarnación** (1565-1618)[32]; y el conjunto de jesuitas que se formó con **Louis Lallement** (1587-1635)[33]—, explica la riqueza espiritual de la Francia del siglo XVII, tal como la testimonian una Santa Juana de Chantal, un Charles Condren, un Jean-Jacques Ollier, un San Vicente de Paúl, un San Jean Eudes, un San Luis María Grignion de Monfort...

2. Del quietismo de Miguel de Molinos al quietismo francés

No faltaron, durante esta época, también en el campo de la espiritualidad, problemas, no sólo por razón del jansenismo, del que luego nos ocuparemos —pues, aunque tuvo un fuerte componente espiritual, trasciende el campo concreto que ahora consideramos—, sino por razón de esa tentación, que amenaza constantemente a la espiritualidad, a la que se suele designar con el nombre de quietismo. Si entendemos por quietismo la tendencia a exagerar la pasividad que implica la experiencia mística hasta sostener que, con el desarrollo de la vida espiritual, la libertad y la actividad del individuo desaparecen absorbidas por la acción divina, entonces el quietismo es, como acaba de decirse, una tentación constante, y, en consecuencia, una desviación o caída de la que cabe encontrar muchas y variadas manifestaciones históricas. En el siglo XVII tuvo, no obstante, algunas manifestaciones características, que son a las que, de ordinario, se alude cuando se emplea ese vocablo[34].

Esas manifestaciones de quietismo en sentido preciso o técnico nos remiten, por lo demás, en un primer momento, a más allá de las

[32] MARIE-THÉRESE DE SAINT-JOSEPH, «Marie de l'Incarnation», en *DSp.* t.X, 486-487; BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *La Belle Acarie. Bienheureuse Marie de l'Incarnation* (Paris 1942).

[33] Lallement no dejó apenas escritos: su obra más importante, la *Doctrine spirituelle,* fue publicada por otro jesuita, Pierre Champion, bastantes años después de su muerte, en 1694, sirviéndose de las notas que sobre sus enseñanzas tomaron algunos discípulos (el título con que la publicó Champion fue: *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallement).* En términos generales puede decirse que Lallement acentúa los aspectos místicos de la espiritualidad de Ignacio de Loyola, en continuidad, al menos ideal, con la orientación que, un siglo antes, representó el jesuita español Baltasar Alvarez. Sobre su doctrina puede verse BOTTEREAU, G., «Lallement (Louis)», en *DSp,* t.IX, 125-135; POTTIER, A., *Le P. L. Lallement et les grands spirituels de son temps,* 3 vols. (Paris 1927-1929).

[34] Sobre el quietismo en general, pero con especial referencia a sus manifestaciones en la época que ahora consideramos, ver PACHO, E., y LE BRUN, J., «Quiétisme», en *DSp,* t.XII, 2756-2842; POURRAT, P., «Quiétisme», en *DThC,* t.XIII, 1538-1581; ARMOGATHE, J. R., *Le quiétisme* (Paris 1973); así como las historias de la espiritualidad de Pourrat y Cognet citadas en la nota 28.

fronteras de Francia, para situarnos ante la figura de un sacerdote español que transcurrió parte de su vida, y concretamente la parte intelectualmente más significativa, en Roma: **Miguel de Molinos** (1628-1698). Natural de Aragón y afincado en Valencia, en 1665 se trasladó a Roma, donde permaneció hasta su muerte [35]. Ya establecido en Roma, alcanzó fama como director de almas en amplios sectores de la sociedad romana, también de la nobleza y del alto clero. En 1675 publicó su obra más importante: la *Guía espiritual* [36]. La aparición y difusión de esta obra, así como diversos rumores y comentarios sobre el comportamiento de los círculos que le rodeaban, condujeron a la celebración de un proceso que, iniciado en 1685, concluyó en 1687 con una sentencia condenatoria. Inocencio XI, anteriormente admirador de Molinos, confirmó dicha sentencia [37]. Molinos aceptó la condenación; no obtuvo sin embargo la libertad y permaneció en la cárcel hasta el final de sus días.

Las sesenta y ocho proposiciones condenadas como heréticas o sospechosas de herejía por Inocencio XI permiten dibujar una fisonomía muy clara del quietismo. Este se nos presenta, de acuerdo con esas proposiciones, como un planteamiento espiritual según el cual el alma, al progresar en la oración, puede llegar a un estado en el que se aquietan, hasta desaparecer, toda aspiración y todo deseo, incluso respecto de la propia salvación. En ese estado —se añade en las proposiciones criticadas—, el alma no sólo se une a Dios, sino que se identifica con El hasta desaparecer toda actividad personal. El hombre, ante Dios, debe situarse en actitud absolutamente pasiva, adorándolo sin imágenes, palabras ni discursos. Para no perturbar esa quietud, el alma debe abstenerse de toda acción, tanto de todo intento de configurar, por propia iniciativa, el diálogo o la comunicación con Dios, como de toda actividad en orden a resistir a las tentaciones o a los movimientos corporales, sean del tipo que sean: en el estado de unión a Dios en el que, llegada a ese estado, se encuentra el alma, lo que acontezca en el cuerpo le es exterior y no afecta a su ser verdadero.

La historiografía reciente ha planteado un problema en relación no ya con el texto de la condenación considerado en sí mismo, que es claro y no ofrece lugar a dudas, sino en referencia a la conexión

[35] Sobre Miguel de Molinos, véase TELLECHEA, J. I., «Molinos y el quietismo español», en GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, t.IV (Madrid 1979), 475-521; ID, *Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Molinos* (Madrid 1988); ANDRÉS, M., *Los recogidos* (Madrid 1976), 703-729; PETROCCHIO, M., *Il quietismo italiano nel seicento* (Roma 1948).

[36] Su título completo es *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz.*

[37] Const. *Caelestis Pastor*, del 20-XI-1687 (DS 2201-2269).

entre ese texto y la doctrina no sólo escrita sino oral de Molinos. Sin entrar ahora en el detalle de esa cuestión, digamos sólo que un examen directo de la *Guía espiritual* autoriza la siguiente valoración global: el juicio sobre Molinos debe, sin duda, ser más matizado que el que dio parte de la literatura polémica inmediatamente posterior a la condenación, pero su doctrina presenta fuertes deficiencias y lagunas, con innegables repercusiones prácticas.

Volviendo ya a Francia, hay que advertir ante todo que, en este país, el quietismo presenta una fisonomía más moderada que la que ofrece el quietismo de Miguel de Molinos y de los ambientes italianos que le rodearon. Por lo demás, y aparte su mayor o menor radicalidad, la consideración de los brotes de quietismo en la Francia de esta época tiene interés teológico no tanto por ellos mismos cuanto porque con esa ocasión se provocó una controversia en torno al tema del amor puro en la que se vieron implicadas dos de las personalidades de más relieve de la Francia de la segunda mitad del siglo XVII: **Jacques Bénigne Bossuet** (1627-1704)[38] y **François de Salignac de la Mothe Fénelon** (1651-1715)[39].

La controversia a la que hemos aludido tuvo su inicio a partir de las ideas y escritos de una mujer de cualidades humanas y espiritua-

[38] Nació en Dijon. Realizó estudios de filosofía y Teología en París. En 1652 recibió el presbiterado. Desde 1959 fijó su residencia en París, adquiriendo gran predicamento como predicador. Designado obispo en 1669, no llegó a tomar posesión de su sede porque antes de hacerlo fue nombrado por Luis XIV preceptor de su hijo primogénito. A partir de ese momento jugó un papel importante en la corte. Terminado su oficio de preceptor con el casamiento del Delfín, en 1981 fue nombrado obispo de Meaux, ciudad en la que falleció. OBRAS: además de los sermones, muy numerosos, cabe destacar su *Discours sur l'histoire universelle* (1681), su *Histoire des variations des Églises protestantes* (1688) y su *Instruction sur les états d'oraison* (1697); *Oeuvres complètes*, 31 vols. (Paris 1862-66); aun no abarcando la totalidad de las obras, debe ser reseñada la serie de ediciones realizada bajo la dirección de H. Levesque (Paris 1914ss). BIBLIOGRAFÍA: LARGENT, A., «Bossuet», en *DThC*, t.II, 1049-1089; DUDON, P., «Bossuet», en *DSp*, t.I, 1874-1883; CALVET, I., *Bossuet, l'homme et l'oeuvre* (Paris 1955); GOYET, T., *L'humanisme de Bossuet*, 2 vols. (Paris 1965); LE BRUN, J., *La spiritualité de Bossuet* (Paris 1972).

[39] Nació en el castillo de Fénelon, en el Périgord. Realizó estudios en el seminario de Saint-Sulpice, en París. En 1674 fue ordenado sacerdote. Con fama de educador, fue nombrado preceptor de uno de los nietos de Luis XIV y posteriormente, en 1695, arzobispo de Cambrai; al caer, algo después, en desgracia en la corte, se retiró a su diócesis, en la que vivió hasta el final de su vida. OBRAS: *Traité de l'éducation des filles* (1687); *Explications des Maximes des Saints sur la vie intérieur* (1969); *Les aventures de Télémaque*, novela de contenido y carácter pedagógico dirigida al nieto de Luis XIV (1699); *Traité de l'existence et des atributs de Dieu* (1712); *Oeuvres complètes*, 10 vols. (Paris 1851-1852). BIBLIOGRAFÍA: LARGENT, A., «Fénelon», en *DThC*, t.V. 213-2169; GORÉ, J. L., *L'itinéraire de Fénelon. Humanisme et spiritualité* (Grénoble 1957); VARILLON, F., *Fénelon et le pur amour* (Paris 1957); ZOVATTO, P., *La polemica Bossuet-Fénelon* (Padua 1968); SPAEMANN, R., *Reflexion und spontaneität. Studien über Fenelon* (Stuttgart 1990).

les singulares: Jeanne-Marie Bouvier de la Motte, más conocida como **Madame Guyon** (1648-1717)[40]. Viuda en edad temprana, Madame Guyon se dedicó, desde ese momento, a diversas ocupaciones apostólicas y a una intensa vida de oración. Redactó algunos escritos breves, el más importante de los cuales es el *Moyen court et très facile pour l'oraison,* publicado en 1685. En conjunto, describe la vida de oración como un proceso que culmina en una identificación con Dios que entiende de un modo que presenta afinidades con el quietismo. Las críticas recibidas hicieron que Madame Guyon —por consejo de Fénelon, a quien había conocido por esos años— se dirigiera a Bossuet pidiéndole que juzgara sus escritos. Como resultado de esa petición, se constituyó una comisión presidida por Bossuet e integrada por él y otros dos obispos; se contó además con la colaboración de Fénelon, que, sin formar parte de la comisión, siguió muy de cerca la marcha de los trabajos y aportó su parecer en diversos momentos. El resultado de esa tarea —que se extendió de julio de 1694 a marzo de 1695— fue un documento, dividido en treinta y cuatro artículos, redactados en tono positivo pero que implicaban, en más de un punto, una valoración negativa de afirmaciones contenidas en los escritos guyonianos.

3. La polémica sobre el amor puro

Por lo que se refiere a Madame Guyon, que aceptó el juicio formulado por la comisión de obispos, el asunto quedó sustancialmente cerrado. De hecho, a partir de este momento desaparece prácticamente de la escena, mientras que Bossuet y Fénelon pasan a primer plano. Fénelon concordaba con la crítica al quietismo contenida en los artículos de 1695, pero no así con otra cuestión, implicada también en el debate, y en la que su posición difería de la de Bossuet: la doctrina acerca del amor puro, es decir, del grado de pureza o desinterés que puede y debe alcanzar, en su progresivo desarrollo, el amor a Dios. Para Fénelon el amor a Dios está llamado a crecer de modo que llegue a un pleno y radical desinterés respecto al propio destino; la perfección consiste, en suma, en llegar a amar a Dios de tal manera por Dios mismo que resulte indiferente la propia salvación o condenación. Para Bossuet el ser humano, aun amando a Dios por El mismo y con plena entrega de su propio ser, no puede dejar de querer su bienaventuranza: la pureza del amor no consiste en la renuncia a la propia felicidad, sino en reconocer que esa felicidad está en Dios

[40] Ver Cognet, L., «Guyon», en *DSp,* t.VI, 1306-1336.

y sólo en Dios, al que se debe amar por encima de todo y confiando en El por entero.

Las referencias que la comisión había hecho a esta cuestión al examinar las ideas de Madame Guyon dejaron insatisfechos a ambos prelados, que decidieron volver sobre el tema: Bossuet mediante la redacción de la *Instruction sur les états d'oraison;* Fénelon mediante la preparación de las *Explications des Maximes des Saints sur la vie intérieur.* La publicación de la obra de Fénelon, que apareció primero, provocó un fuerte revuelo, suscitando perplejidades en bastantes ambientes y dando origen a varias intervenciones de los dos protagonistas de la polémica hasta culminar en la elevación del asunto a Roma. La querella se cerró en 1699, con la promulgación por Inocencio XII de un Breve en el que venía a dar la razón a Bossuet, aunque matizadamente: se condenaban, en efecto, algunas proposiciones tomadas de la obra de Fénelon, pero evitando calificarlas como heréticas [41]. La plena aceptación por parte de Fénelon de la decisión pontificia —él mismo la comunicó a sus feligreses de la diócesis de Cambrai— clausuró por entero el asunto [42].

V. EL JANSENISMO

El jansenismo constituye, sin duda alguna, una de las cuestiones fundamentales que agitaron la Francia del siglo XVII y, con Francia, a gran parte de los países europeos de ese siglo y de años posteriores. En él confluyen múltiples facetas: la cuestión *de auxiliis,* todavía viva, aunque en tono menor, en el siglo XVII [43]; la pervivencia, en

[41] Breve *Cum alias,* del 12-III-1699 (DS 2351-2374).

[42] Sobre esta polémica, además de la bibliografía antes citada en la nota dedicada a la vida y obras de Fénelon, puede verse el resumen contenido en POURRAT, P., *Histoire de la spiritualité chrétienne,* o.c., t.IV, 257-318.

[43] A partir de la resolución adoptada por Paulo V en 1607 determinando no tomar posición respecto a ninguno de los diversos sistemas propuestos por los teólogos católicos para mostrar la armonía entre gracia y libertad, las disputas se apaciguaron. Molinistas y bañecianos continuaron defendiendo las propias posiciones y criticando las de sus adversarios, aunque evitando —de acuerdo con la decisión pontificia— tachar de herético al parecer contrario. En años posteriores surgieron algunos intentos de soluciones intermedias o concordistas —como la propuesta por algunos profesores de la Sorbona, entre los que destaca **Honoré Tournely** (1659-1729)— e incluso planteamientos al menos en parte nuevos —como el del agustino **Enrico Noris** (1631-1704)—, pero la cuestión se mantuvo sustancialmente inmutada. La polémica entre escuelas continuó, no obstante, incluso con tonos duros, como lo manifiesta el hecho de que en diversos momentos (1654, 1733, 1748) la Santa Sede tuviera que reiterar la libertad de discusión en este punto, con la consiguiente prohibición de acusar de herejía a unos u otros contendientes (DS 2008, 2509-2510, 2564-2565). Aun así, el hecho es que, partir del siglo XVII, se está ante la mera prolongación de un debate ya en gran parte agotado: los autores se limitan a consignar en sus obras las diversas opiniones, defen-

ámbitos flamencos y lovanienses, de las ideas de Miguel Bayo; los afanes de renovación espiritual y la difusión, en muchos ambientes, de deseos de un cristianismo exigente y hondamente vivido; la conciencia de cambio histórico; las tensiones —derivadas del galicanismo— entre episcopado y primado romano...; sin olvidar la vertiente política que, sobre todo en las etapas finales, fue casi predominante [44].

El personaje fundamental, al menos el que prestó su nombre a la controversia y a todo el conjunto de acontecimientos con ella relacionados, es el flamenco **Cornelius Janssens** (1585-1638), o Jansenio, según la grafía y pronunciación latinizantes. Nacido en el pueblecito de Acquoy, en la Holanda meridional, estudió en Leerdam, Utrecht y Lovaina. Debiendo interrumpir los estudios por razones de salud, en 1604 pasó a Francia; allí trabó honda amistad con **Jean Duvergier de Hauranne** —joven de origen vasco-francés, cercano en muchos aspectos a la espiritualidad de Pierre de Bérulle—, con quien compartió afanes espirituales y reformistas. En 1617 ambos amigos se separaron. Duvergier de Hauranne se trasladó a Poitiers, y poco después, en 1620, fue nombrado abad comendaticio de la abadía benedictina de Saint-Cyran. Cornelius Janssens regresó a Lovaina, donde regentó cátedra de Escritura hasta 1636 en que fue nombrado obispo de Ypres, muriendo dos años después [45].

diendo aquella que le resulta connatural y criticando las restantes, pero sin añadir nada nuevo. Sólo a finales del siglo XIX y principios del XX hubo algo más de creatividad, cuando la cuestión fue retomada en el seno del movimiento neoescolástico, aunque sin la acritud y, a fin de cuentas, sin el interés de épocas pasadas.

[44] La polémica jansenista se entremezcló, en efecto, con las controversias y tensiones, provenientes de la Edad Media, sobre las relaciones entre primado romano, episcopados nacionales y reyes o emperadores cristianos, que dieron origen a movimientos entre teológicos y políticos que, coincidentes en la sustancia, recibieron en la época moderna diversos nombres: galicanismo en Francia, regalismo en España y Portugal, febronianismo en Alemania, josefinismo en Austria. Para un estudio de este movimiento de ideas y de sus implicaciones puede consultarse TÜCHLE, H., y BOUMAN, C. A., «Reforma y contrarreforma», en AUBERT, R., ROGIER, L. J., y KNOWLES, M. D., *Nueva historia de la Iglesia,* t.5 (Madrid 1966), 346-352; PREDIN, E., y JARRY, E., «Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles», en FLICHE, A., y MARTÍN, V., *Histoire de l'Église,* t.XIX, 1.ª parte (Paris 1955), 149-164 y 220-233 (ed. española, t.XXI [Valencia 1977], 174-219), o cualquier otra historia de la Iglesia. Desde una perspectiva teológica, y con particular referencia al galicanismo, ver CONGAR, Y. M., «Gallicanisme», en *Catholicisme,* t.IV (Paris 1956), 1731-1739, y DUBRUEL, M., «Gallicanisme», en *DThC,* t.VI, 1096-1137.

[45] La bibliografía sobre Jansenio y el jansenismo es muy amplia. Una introducción breve pero clara es la de GOTTIGNY, J., «Jansenio y jansenismo», en *GER,* t.XIII, 309-312. Un buen panorama histórico de carácter sintético en ARMOGATHE, J. R., «Jansénisme», en *DSp,* t.VIII, 102-128; de carácter más monográfico: ORCIVAL, J., *Les origines du jansénisme,* 5 vols. (Paris 1947-1962); COGNET, L., *La réforme de Port-Royal* (Paris 1950); CEYSSENS, L., *La première bulle contre Jansénius. Sources relatives à son histoire (1644-53),* 2 vols. (Bruselas-Roma, 1961-1962); JACQUES, E., *Jansénis*

Mientras tanto, a partir de 1621, **Saint-Cyran** —con este nombre se designó ordinariamente a Jean Duvergier de Hauranne a partir de su nombramiento como abad [46]— fijó su residencia en París y estableció una estrecha relación con la familia Arnauld, dos de cuyos miembros van a tener una importancia decisiva en todo el proceso posterior: los hermanos Antoine y Jacqueline Marie. **Antoine Arnauld,** nacido en 1612, se inició en los estudios de derecho, pasando después a la teología, que estudió siguiendo orientaciones de Saint-Cyran; se ordenó sacerdote en 1641. **Jacqueline Marie Arnauld,** más conocida con su nombre como religiosa: la Madre Angélica, nació en 1591; ingresó en la abadía cisterciense de Port-Royal, de la que, en diversos períodos, fue abadesa; en 1623 conoció a Saint-Cyran, que ejerció sobre ella —y sobre el conjunto del monasterio, cuya dirección espiritual asumió en 1633— un fuerte influjo espiritual. Tanto la comunidad cisterciense de Port-Royal como el grupo de los «solitarios», que, haciendo vida retirada e intensamente dedicada al estudio, se reunieron en torno a ese monasterio, constituyeron un importante foco cultural —desde la teología hasta la lógica— y un punto de apoyo decisivo en la primera etapa de la historia del jansenismo [47].

Para comprender el fenómeno teológico y eclesial del jansenismo es oportuno recordar los cambios sociales que, como ya varias veces hemos señalado, caracterizaron a la Francia del siglo XVII y, particularmente, la incidencia que esos cambios tuvieron en el modo de vivir y de pensar. En momentos de cambio social y cultural pueden darse, desde una perspectiva espiritual, dos actitudes fundamentales. De una parte, una reafirmación decidida e incluso enérgica de

me-antijansénisme. Acteurs, auteurs et témoins (Bruselas 1988). Desde la perspectiva del análisis teológico, ver también CARRYÈRE, J., «Jansénisme», en *DThC,* t.VIII, 318-529; DUPUY, M., «Jansénisme», en *DSp,* t.VIII, 12-148; COGNET, L., *Le jansénisme* (Paris 1964). Para una exposición teológica breve, pueden consultarse los manuales clásicos sobre la gracia (cabe recomendar particularmente el de RONDET, H., *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966), 261-278).

[46] Jean Duvergier de Hauranne nació en Bayona en 1581. Escribió algunas obras más bien breves, entre las que destaca *Théologie familière ou Brève explication des principaux mystères de la foi.* Falleció, siendo abad de Saint-Cyran, en 1643. Sobre su figura puede consultarse CONSTANTIN, C., «Duvergier de Hauranne», en *DThC,* t.IV, 1967-1975; CHÈDOZEAU, B., «Saint-Cyran», en *DSp,* t.XIV, 140-150; ORCIVAL, J., *Saint-Cyran et le jansénisme* (Paris 1961).

[47] Antoine Arnauld falleció en 1694, y su hermana Jacqueline Marie en 1661; sobre la familia de los Arnauld pueden consultarse las voces que se dedican a varios de sus miembros en el *DHGE,* t.IV, 444-500; un estudio más detenido de la doctrina de Antoine Arnauld es el de LAPORTE, J., *La doctrine de Port-Royal (d'après Arnauld),* 2 vols. (Paris 1923). Sobre la abadía de Port-Royal, ver CAYRÉ, F., *Patrologie et histoire de la théologie* (Paris 1950), t.III, 98-120, y WEAVER, F. E., «Port-Royal», en *DSp,* t.XII, 1931-1952.

los valores éticos y cristianos, testificando así, ante la nueva sociedad que emerge, la llamada a la conversión que la fe trae consigo. De otra, una apertura a las novedades que se anuncian, a fin de captar la positividad que puedan implicar e informarla con la fe cristiana. Ambas actitudes son legítimas, más aún, complementarias; precisamente por ello deben mantenerse y asumirse contemporáneamente, ya que, si se aíslan y absolutizan, degeneran y terminan por destruir los valores e ideales a los que pretendían servir.

El jansenismo entronca con el primero de esos planteamientos o actitudes, pero dando de él una versión áspera y crispada. Ello explica su éxito: en una sociedad en evolución, en la que se percibía con claridad los riesgos de una difuminación del ideal cristiano, la invitación a una vida espiritual exigente podía encontrar eco. Y a la vez su crisis, ya que la crispación, si no se supera, conduce al aislamiento y a la ruptura, más aún, el espíritu de secta. La evocación de la figura de San Agustín y de su doctrina sobre la gracia, así como la proclamación neta de la grandeza y majestad de Dios y de la necesidad de una plena entrega a su voluntad, tenían, sin duda, sentido, y un sentido muy vital y concreto, en la Francia del siglo XVII. El modo como todo eso fue realizado por Cornelius Janssens, Saint-Cyran y los que les siguieron, implicaba, desde el inicio, unilateralidades y rigideces, que se fueron agudizando con el progresar de la polémica.

Dos obras son, en el conjunto de la producción jansenista, fundamentales: el *Augustinus* de Cornelius Janssens y el *De la fréquente communion* de Antoine Arnauld. La preparación del *Augustinus* le ocupó a Cornelius Janssens más de veinte años: comenzó a pensar en ese proyecto, junto con Saint-Cyran, durante los años de estancia en Francia y trabajó en él hasta el último momento de su vida; de hecho, el libro apareció después de su muerte, en 1640 [48]. La finalidad de la obra es clara: ofrecer una amplia exposición de la doctrina de la gracia de San Agustín, vista como fundamentación dogmática de los ideales de severidad moral y ascética que caracterizaron al movimiento. De ahí una fuerte insistencia en las consecuencias del pecado original y en las heridas que provoca en la naturaleza humana, hasta dañar radicalmente a la libertad abocándola al mal y al pecado, así como en la consiguiente necesidad de la gracia, presentada como fuerza que arrastra irremisiblemente hacia el bien: sólo

[48] El lugar de edición fue Lovaina y su título completo el siguiente: *Augustinus, seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses* [es decir, los escritores del sur de las Galias a los que se suele designar como semipelagianos] *tribus tomis comprehensa.*

una gracia así puede superar la tendencia al mal que, después del pecado, caracteriza a la condición humana [49].

De temperamento menos especulativo que Cornelius Janssens, Saint-Cyran había centrado su predicación y sus escritos en los temas ascéticos y morales, reclamando, para la recepción de los sacramentos, y concretamente de la Penitencia y de la Eucaristía, un grado elevado —más aún, extremo— de preparación, a falta del cual deberían posponerse o dilatarse. A esta temática, y mediando en una polémica que acababa de suscitarse al respecto, dedicó Antoine Arnauld su *De la fréquente communion,* que se publicó en 1643 [50]. En ella procede a una exposición de lo que, a su juicio, había sido la práctica sobre la recepción de la Penitencia y de la Comunión en la Iglesia primitiva, para, sobre esa base, afirmar que la recepción del sacramento de la Penitencia reclama una profundísima contrición, sin la que sería temerario aceptar la absolución, y la Eucaristía, un amor particularmente intenso, sin el que resulta ineficaz y contraproducente.

Tanto una como otra obra alcanzaron amplio eco y suscitaron fuertes reacciones. El tratado de Arnauld tuvo una gran influencia práctica, provocando un retraimiento de la comunión eucarística y una austeridad o rigidez en la vida de piedad que afectaron también a sectores muy lejanos al jansenismo e incluso ajenos por entero a él. Desde una perspectiva teológica la polémica se centró, no obstante, sobre todo en el *Augustinus,* teniendo en cuenta, como es lógico, su mayor envergadura dogmática. No es necesario seguir aquí los avatares de esa historia. Recordemos sólo que, en 1653, Inocencio X condenó cinco proposiciones en las que se resumían las tesis más criticables del *Augustinus* [51]. La decisión pontificia no cerró la polémica, ya que su aceptación por parte de los jansenistas quedó mediatizada a través de la distinción entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti:* se aceptaba la condenación pontificia de las proposiciones tal y como estaban consignadas en la Constitución condenatoria, pero añadiendo que, en cuanto tales, no correspondían al pensamiento de Jansenio y al contenido objetivo del *Augustinus.*

Las intervenciones en uno y otro sentido se sucedieron en los años sucesivos. Terció también en ella Blas Pascal, que, entre el 23 de enero de 1656 y el 24 de mayo de 1657, redactó y difundió, anó-

[49] Sobre la cosificación a que Jansenio como, precedentemente, Miguel Bayo someten el pensamiento de San Agustín, forzando su sentido dogmático y su temple espiritual, ver DE LUBAC, H., *Augustinisme et théologie moderne* (Paris 1965).

[50] El título completo es *De la fréquente communion, où les sentiments des Pères, des Papes et des Conciles, touchant l'usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, sont fidèlement exposés.*

[51] Const. *Cum occasione,* del 31-V-1653 (DS 2001-2007).

nimamente, sus *Cartas provinciales,* en las que, aunque con matices, defiende la posición jansenista y, sobre todo, critica a los jesuitas, muy activos en la polémica, y especialmente las doctrinas morales expuestas por algunos de ellos. En octubre de 1656, el nuevo Romano Pontífice, Alejandro VII, reiteró la condena formulada por Inocencio X, reafirmando que las proposiciones corresponden al contenido objetivo del *Augustinus* [52]. Este nuevo acto tampoco resolvió el problema, pues numerosos jansenistas, y entre ellos algunos obispos favorables a ese movimiento, rehusaron firmar el acta de adhesión a la decisión pontificia. La tensión se prolongó hasta 1669 en que Clemente IX aprobó un texto en orden a la aceptación de la condena del *Augustinus* redactado en términos más genéricos y benévolos que los anteriormente exigidos; este nuevo texto fue suscrito por los obispos hasta ese momento renuentes, así como por los representantes más significados del jansenismo, concretamente, Antoine Arnauld y las monjas de Port-Royal. Comenzaba así lo que, en la Francia de aquella época, dividida en facciones y deseosa de encontrar la serenidad religiosa, se llamó «paz clementina», a la vez que terminaba la primera etapa de la historia del jansenismo, que es la más importante para la historia de la Teología [53].

VI. EL NACIMIENTO DE LAS ESPECIALIZACIONES TEOLOGICAS

Durante el siglo XVII, aunque con raíces en la centuria anterior —y en algún caso aún más allá—, tuvo lugar un hecho importante en la historia de la Teología, particularmente por lo que se refiere a su configuración académica, pero con influjo en la totalidad de su desarrollo: la aparición o consolidación de especializaciones teológicas.

Las *summae* medievales contenían —o aspiraban a contener— una exposición de la totalidad del saber teológico, desde la realidad

[52] Const. *Ad sanctam beati Petri sedem,* del 16-X-1667 (DS 2010-2012).

[53] La fase siguiente de la historia del jansenismo se inició en 1701, al replantearse, mediante un caso de conciencia sometido al juicio de la Sorbona, la *quaestio facti;* la figura más representativa, en lo teológico, del jansenismo de este período fue el oratoriano **Pasquier Quesnel** (1634-1719), autor de unas *Réflexions morales,* condenadas por Clemente XI en 1708 y, más solemnemente, en 1713, mediante la bula *Unigenitus* (DS 2400-2502). Sobre Quesnel, ver CARRYÈRE, J., «Quesnel et le quesnialisme», en *DThC,* t.XIII, 1461-1535. Ya en tiempos de Quesnel, y más aún en los posteriores —la cuestión jansenista se prolongó a lo largo de todo el siglo XVIII—, el movimiento jansenista derivó, cada vez más claramente, desde la Teología hacia planteamientos de política eclesiástica y hacia el galicanismo. Y esto vale no sólo para el jansenismo francés, sino también, y quizá particularmente, para sus derivaciones en otros países, como Italia y España.

de Dios y el anuncio de su designio de salvación hasta la realización histórica de ese designio en y a través de la cooperación humana. Un examen del contenido de esas obras pone de manifiesto que esa concepción unitaria no excluía el recurso, más o menos consciente según los casos, a una diversidad de métodos: no todas las cuestiones pueden, en efecto, ser tratadas del mismo modo. Como consecuencia de diversos factores, algunos de ellos ocasionales, pero, en el fondo, como fruto del desarrollo de la misma Teología, y, sobre todo, de esa mayor preocupación por los temas metodológicos, que es una de las características de la mentalidad moderna, de ese tronco unitario que eran las *summae* se fueron poco a poco desgajando una serie de materias, constituyéndose en disciplinas teológicas. El proceso tuvo precisamente ese signo: el desgajarse o constituirse de diversas especializaciones, de manera que, al final del proceso —que culmina en el siglo XVIII y, en algunos aspectos, incluso en el siglo XX—, la Teología se nos presenta, desde una perspectiva académica, como una ciencia ciertamente unitaria, pero múltiple en su interior; más concretamente, como un saber cuyo núcleo está constituido por la Teología Dogmática, de la que se distinguen, pero a la vez remiten, una serie de especializaciones: la Moral, la Espiritual, la Fundamental, la Pastoral. Dos de ellas, las mencionadas en primer lugar, adquirieron carta de naturaleza en el siglo que ahora nos ocupa.

1. La aparición de la Teología Moral como disciplina teológica

La primera en consolidarse de esas especializaciones fue la Teología Moral. Cualquier análisis, aun somero, de la teología del siglo XVI pone de manifiesto una clara tendencia de los teólogos de la época barroca a dedicar una particular atención a los temas morales. La *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús, en las diversas redacciones que conoció durante la segunda mitad del siglo XVI, incidió sobre ese proceso al distinguir entre un *cursus maior,* con un enfoque más dogmático-especulativo, y un *cursus minor,* de carácter más práctico-moral. Los tres volúmenes de las *Institutiones morales* del jesuita murciano **Juan Azor** (1536-1603), aparecidos en el filo del siglo XVII, constituyen un hito decisivo; en los años sucesivos, numerosos autores —muchos de ellos jesuitas, pero también miembros de otras órdenes y representantes del clero secular— siguieron su ejemplo [54]. La obra de Azor, y más concretamente el modo de con-

[54] La obra de Azor —cuyo título completo es *Institutiones morales, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*— se publicó entre 1600 y 1611.

cebir la moral que en ella se expresaba, suscitó discusiones, que llenan el siglo XVII y los posteriores —condujo de hecho a la controversia sobre los sistemas morales, de la que inmediatamente después hablaremos—, pero supuso una afirmación de la especificidad o peculiaridad de la Teología Moral, de la que, aunque varíen los enfoques y las perspectivas, no se ha retrocedido, ni parece fácil que se retroceda. En la primera mitad del siglo XVII se consumó de hecho la constitución de la Teología Moral como disciplina teológica definida [55].

2. Hacia la configuración de la Teología Espiritual como especialidad teológica

Tratando de la otra especialización a la que debemos referirnos, la Teología Espiritual, se ha dicho a veces que esta disciplina tuvo sus inicios en los siglos XIV y XV. No es exacto: lo que se produjo en esa época fue más bien ese divorcio o ruptura entre teólogos escolásticos y autores espirituales, al que ya antes, aunque de pasada, hemos hecho referencia [56]. Ese hecho tuvo, sin duda, consecuencias en orden al nacimiento de la Teología Espiritual, pero no constituye, propiamente hablando, el comienzo de un proceso en esa dirección. El antecedente inmediato de la Teología Espiritual como disciplina teológica se encuentra más bien en el conjunto de obras, frecuentes en el siglo XV y en el XVI, en las que autores o maestros espirituales recogen sus propias o ajenas experiencias con vistas a fomentar, o a orientar, la vida ascética y de oración de otros. Ya hacia fines del siglo XVI, y más aún a lo largo del siglo XVII, empezaron a aparecer verdaderos tratados o cursos que aspiraban a sistematizar la totalidad de las cuestiones relacionadas con la vida espiritual, exponiéndolas

[55] El proceso de configuración de la Teología Moral ha sido ampliamente estudiado; una síntesis, con bibliografía, en VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.II: *Prerreforma, reformas, contrarreforma,* o.c., 193-195, 637-641; VEREECKE, L., «Historia de la Teología Moral», en *Nuevo diccionario de Teología Moral* (Madrid 1992), 832-834 y 842-843, y CAFFARRA, C., «Teología Moral (Historia)», en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1980), 832ss. Ver también DEMAN, T., *Aux origines de la Théólogie morale* (Montréal-Paris 1951); THEINER, T., *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin* (Regensburg 1970); PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia* (Pamplona 1988).

[56] Entre otros estudios sobre ese problema, ver VANDENBROUCKE, F., «Le divorce entre théologie et mystique: ses origines», en *Nouvelle revue théologique,* 72 (1950), 372-389; HUERGA, A., «Teología espiritual y teología escolástica», en *Revista española de teología,* 26 (1966), 3-34; VON BALTHASAR, H. U., «Teología y santidad», en *Verbum caro. Ensayos teológicos* I (Madrid 1964), 235ss; LECLERQ, J., «Jalons pour une histoire de la théologie spirituelle», en *Seminarium,* 26 (1984), 111ss.

de modo ordenado, más aún, escolar. Estamos ya ante los primeros tratados de Teología Espiritual: el *Compendium doctrinae spiritualis magna ex parte ex variis Patrum sententiis,* del dominico **Bartolomé de los Mártires** (Lisboa 1582); la *Summa theologiae mysticae,* del carmelita **Felipe de la Santísima Trinidad** (Lyon 1626); el *Summarium asceticae et mysticae theologiae,* del franciscano **Crisostomo Dobrosielski** (Cracovia 1655); la *Theologia ascetica,* del jesuita **Christof Schorrer** (Roma 1658)...

Se trata, en todos estos casos, de obras escritas con una clara intención pastoral, y más concretamente de dirección de almas, pero redactadas con método teológico-escolástico y acudiendo, en mayor o menor medida según los casos, no sólo a la experiencia espiritual transmitida por los grandes espirituales, sino también a la enseñanza de los doctores escolásticos. Sus autores aspiraban, al menos en cierto grado, a realizar una labor científica y de síntesis, aunque les falta fuerza especulativa, cosa lógica si tenemos en cuenta el proceso de decadencia que atravesaba la teología escolástica de este período y las secuelas de la precedente ruptura entre teólogos y espirituales.

Conviene señalar, de otra parte, que todos los tratados a los que estamos haciendo referencia se sitúan al margen de la actividad teológica de carácter académico: surgen, en efecto, en el seno de las Ordenes religiosas y con la finalidad de contribuir a la formación espiritual de quienes se han incorporado a ellas. Y esta realidad se prolongó en el tiempo. La Teología Espiritual goza, pues, de personalidad a partir del siglo XVII, si bien continuó durante largo tiempo moviéndose y desarrollándose fuera de las aulas universitarias [57].

VII. LA CASUISTICA Y LA CONTROVERSIA SOBRE LOS SISTEMAS MORALES

En la obra de Azor y en la mayor parte de los escritos que, en los años inmediatamente sucesivos, se redactaron siguiendo el camino por él emprendido, la Teología Moral no sólo se afirma como disciplina teológica específica, sino que se estructura según un estilo y un método que estaban destinados a marcar su historia durante largo tiempo: la casuística. Todos esos autores articulan, en efecto, su exposición mediante la formulación y discusión de casos de conciencia o, al menos, la completan recurriendo al análisis de casos. En algu-

[57] De hecho se incorporó al *curriculum* de los estudios universitarios de Teología sólo a principios del siglo XX. Una síntesis de esta historia puede encontrarse en MOIOLI, G., «Teología Espiritual», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* (Salamanca 1982), t.I, 27-34, y en STRUS, J., «Teologia Spirituale», en *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (Roma 1990), t.III, 2471-2474.

nos autores esta metodología llega hasta el extremo que representa el teatino **Antonio Diana** (1585-1663), que en sus *Resolutiones morales* recopila hasta 30.000 casos; en otros se guarda más el sentido de la mesura, pero el planteamiento y la resolución de casos ocupa siempre un lugar decisivo [58].

Este modo de proceder, que implica, sin duda, una clara aportación metodológica, dotó a la Teología Moral de la época —y a la Teología Moral en cuanto tal— de una notable capacidad de adaptación a la realidad, pero, al mismo tiempo, facilitó que se centrara, de forma predominante, en la consideración de la obligación moral, olvidando otros aspectos decisivos de la ética. A decir verdad, esta consecuencia no deriva tanto del recurso al método del caso cuanto de planteamientos intelectuales precedentes, así como del esquema que adoptó Azor en sus *Institutiones* y fue mantenido luego por sus seguidores. Los teólogos medievales, y concretamente Tomás de Aquino, cuya *Summa* venía constituyendo el texto básico para la enseñanza, comenzaban el estudio de la moral mediante la consideración de la bienaventuranza, del fin último, de la virtud. Azor prescinde de toda esa temática, presuponiendo que se estudia en otro lugar, y empieza su exposición hablando directamente de la conciencia y de la ley o norma moral. Al dejar fuera toda la riqueza que los temas antes mencionados suponen, la moral corre el riesgo de ser concebida no ya como la expresión de un dinamismo que brota del interior del hombre, que aspira a la realización de su ser, sino más bien como la pura sujeción a un mandato. Así ocurrió de hecho en los moralistas del siglo XVII [59].

De acuerdo con ese enfoque, conciencia, libertad y ley constituyen, por así decir, tres factores en tensión. La conciencia, en cuanto instancia reguladora de la conducta humana, se encuentra referida primariamente y ante todo a la ley, vista a su vez como fuente o repertorio de imperativos o mandatos. En el caso de que la ley prescriba una conducta, la conciencia lo proclama vinculando el posterior comportamiento. En caso contrario, el hombre se encuentra libre o desligado, pudiendo escoger, por consiguiente, con plena tranqui-

[58] Sobre la casuística como método en la Teología Moral, su historia, su ámbito de validez y sus límites, pueden encontrarse intentos de balance, desde una perspectiva clásica, en LIO, H., «Casuistica», en *Dictionarium morale et canonicum,* t.I (Roma 1962), 573-578, así como, más ampliamente, en BOUILLARD, R., «Casuistique», en *Catholicisme,* t.II (Paris 1949), 630-637, y DUBLANCHY, E., «Casuistique», en *DThC.*, t.II, 1860-1877.

[59] A ello contribuyó además el influjo de dos planteamientos opuestos, pero que confluían en un mismo oscurecimiento del dinamismo vital que subyace a las decisiones éticas: el voluntarismo de Ockham y el esencialismo de Suárez. En este punto insiste fuertemente PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia,* o.c.

lidad de ánimo, entre las diversas posibilidades que se le ofrecen. Planteadas las cosas así, surge una cuestión: ¿en qué situación se encuentra la conciencia cuando una obligación resulta dudosa o incierta?, ¿puede el hombre tener por inexistente una obligación, considerándose desligado de ella, o, por el contrario, hay que cumplirla, actuando como si fuera cierta?

Fue así, con ese trasfondo y con ese enfoque, como los moralistas del siglo XVII afrontaron el problema de la conciencia dudosa, dando origen a los que se vinieron a denominar sistemas morales o, más exactamente, sistemas en orden a hacer posible que la conciencia salga de la situación de duda respecto a una obligación que no consta con absoluta certeza. Enfrentados con esta cuestión, algunos autores afirmaron que, en caso de duda, se debe estar por lo seguro, a fin de tener así la plena garantía de que se evita el pecado, y en consecuencia se debe obedecer a la ley dudosa con la misma firmeza que si fuera cierta. Es el sistema conocido como tuciorismo (de *tutior,* es decir, lo más seguro). Otros —en mayor número— consideraron que un planteamiento de ese tipo aherrojaba las conciencias, responsabilizándolas en demasía; de ahí que pensaran que, en caso de duda, no era necesario actuar siempre del modo más seguro, sino que resultaba lícito acogerse a la opinión o parecer contrario a la existencia de la obligación, con tal de que esa opinión contara con probabilidades de ser cierta. Es el sistema del probabilismo. Otros, finalmente, considerando que el probabilismo se exponía a debilitar la conciencia de obligación y, en consecuencia, el sentido moral, sostuvieron que, para adoptar el parecer contrario a la obligatoriedad de la ley, no bastaba con cualquier probabilidad, sino que se requería que ese parecer fuera más probable que su contrario. Se llega así al sistema del probabiliorismo (de *probabilior,* es decir, lo más probable) [60].

La breve descripción que acabamos de hacer de los diversos sistemas morales pone de manifiesto que no estamos ante una cuestión

[60] El punto de partida para estos dos últimos sistemas vino dado por una frase escrita, a finales del siglo XVI, por el dominico Bartolomé de Medina, que, analizando en sus comentarios a la *Summa* una cuestión moral en la que su parecer difería del manifestado por algunos autores precedentes (entre ellos, Cayetano y Domingo de Soto), afirmó: «considero que si una opinión es probable es lícito seguirla, aunque la contraria sea más probable»: *In I-II,* q.19, a.6 (Venecia 1580, 178ss). Sobre los sistemas morales, puede verse una amplia exposición histórico-especulativa en DEMAN, T., «Probabilisme», en *DThC,* t.XIII, 417-619; o, más resumidamente, la síntesis que ofrece CAPONE, D., «Sistemas morales», en *Nuevo diccionario de Teología Moral,* o.c., 1708-1719, y cualquiera de los manuales clásicos de Teología Moral. Sobre la participación en esta disputa de teólogos españoles, ver PALACIOS, B., «La teología moral y sus aplicaciones entre 1580 y 1700», en ANDRÉS, M. (dir.), *Historia de la teología española,* o.c. 161-208.

meramente académica, sino eminentemente vital y con importantes consecuencias prácticas. Tanto más cuanto que, en algunos autores, el sistema probabilista, llevado al extremo, desembocó de hecho en un laxismo moral, en la medida en que venían a sostener que cualquier probabilidad, por tenue que fuera, excusaba de obligación. Es la tendencia que, en mayor o menor grado, cabe encontrar en autores como el ya citado Antonio Diana, los jesuitas **Antonio Escobar y Mendoza** (1580-1669) y **Tomás Tamburini** (1591-1675), y, muy especialmente, el cisterciense **José Caramuel** (1606-1682), a quien San Alfonso María de Ligorio calificó de «príncipe de los laxistas» [61]. En el extremo opuesto, los teólogos de tendencia jansenista propendieron a un tuciorismo rígido. Otros muchos autores adoptaron posiciones intermedias o menos extremas, que fueron desde un probabilismo moderado —como el jesuita **Hermann Busembaum** (1600-1668), cuya *Medulla theologiae moralis* obtuvo una amplísima difusión— hasta un claro probabiliorismo —como el dominico **Jean Baptiste Gonet** (1616-1681) o el jesuita **Tirso González** (1624-1705)— o incluso un tuciorismo templado, o sea que procuraba evitar el rigorismo moral que propugnaban los jansenistas.

En el contexto de la cuestión jansenista, la controversia sobre los sistemas morales, y especialmente la existencia de tendencias laxistas, adquirió particular relieve. Los jansenistas vieron en ella, en ocasiones, una confirmación de su planteamiento espiritual y ascético y, en todo caso, al menos un arma importante en la polémica contra sus adversarios [62]. Las universidades de Lovaina y París intervinieron en el asunto, censurando a algunos autores y elaborando elencos de proposiciones de signo laxista encontradas en los escritos de unos u otros teólogos; elevados a Roma en diversos momentos, esos elencos dieron lugar a tres decretos condenatorios del Santo Oficio, entre 1665 y 1679 [63]. En la medida en que esas condenas del laxismo podían ser interpretadas como un apoyo al jansenismo, suscitaron una reacción de parte de sus adversarios, que procedieron a su vez a elaborar otro elenco de textos, tomados esta vez de autores próximos al jansenismo, lo que condujo, en 1690, a otro decreto del

[61] En ocasiones, al presentar los sistemas morales, se habla del laxismo como de un sistema más, junto a los otros; en realidad, propiamente hablando, no constituye un sistema, sino más bien una tendencia o, en otras palabras, una utilización exacerbada del probabilismo.

[62] La crítica del laxismo constituye uno de los puntos fundamentales de la polémica desarrollada por Pascal en sus *Provinciales*.

[63] Esos decretos fueron promulgados el 24-IX-1665, el 18-III-1666 y el 2-III-1679 (DS 2021-2048, 2049-2065, 2101-2167). A ellos puede unirse el decreto del 26-V-1680 por el que el Santo Oficio, a instancia de Tirso González, se dirigió al general de los jesuitas afirmando la libertad para defender no sólo el probabilismo, sino también el probabiliorismo (DS 2175-2177).

Santo Oficio; entre las proposiciones reprobadas, que dicen relación a muy diversos temas, hay una que afecta al problema de los sistemas morales, ya que afirma la licitud de seguir la opinión más probable o al menos la probabilísima, excluyendo por tanto el tuciorismo absoluto o rigorismo [64]. Estos decretos del Santo Oficio, aunque estén provocados, en parte, por razones circunstanciales y aunque se limiten a censurar largos —tal vez demasiado largos— elencos de proposiciones, sin entrar, de forma directa, en el fondo de la cuestión, constituyen, en su conjunto, una llamada a la seriedad y autenticidad morales.

En toda la controversia sobre los sistemas morales se manifiestan, por lo demás, con gran claridad las consecuencias negativas de esa progresiva decadencia de la teología escolástica a la que en su momento ya nos referimos. La cuestión planteada —el problema de la duda y, en su raíz, la relación entre conciencia y ley— es no sólo real, sino decisiva en orden a una comprensión del actuar moral, pero pretender resolverla mediante la referencia a la mayor o menor probabilidad de las opiniones es equivocar el camino: para plantearla adecuadamente son necesarios recursos teológicos y antropológicos más profundos. Y esos recursos son los que la teología de ese momento manifestó no poseer: faltó, en esos años, una reflexión teológica, de raigambre especulativa y de largo alcance, que hubiera permitido alcanzar planteamientos integradores.

VIII. REACCIONES ANTE EL CARTESIANISMO

La obra de Descartes suscitó, desde el principio, un amplio eco a favor y en contra, no sólo entre científicos y filósofos, sino también entre teólogos, católicos o protestantes [65]. Descartes mismo, como ya apuntamos, quiso permanecer ajeno a las cuestiones teológicas, y en general se mantuvo fiel a ese propósito [66]; su influjo en el campo de la Teología fue más bien indirecto a través del impacto que produjeron sus ideas y, sobre todo, su método. La mayoría de los pen-

[64] Decreto del 7-XII-1690, proposición 3 (DS 2303; el conjunto del decreto se encuentra en DS 2301-2332).

[65] Un panorama esquemático, pero con bibliografía, en FRAILE, G., *Historia de la Filosofía,* t.III: *Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII),* o.c., 546-561; puede verse también, aunque con un enfoque menos definido, VILANOVA, F., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX,* o.c., 110-122.

[66] Realizó una única incursión —aunque en forma epistolar— en relación con el dogma de la Eucaristía, para responder a algunas de las críticas suscitadas por sus teorías sobre la cantidad y los demás accidentes, cuya incompatibilidad con la doctrina eucarística había sido denunciada por varios autores; ver sobre este tema CHOLLET, A., «Descartes», o.c., 555-560.

sadores de la época inmediatamente sucesiva a Descartes y a los que, de un modo u otro, podríamos considerar como postcartesianos, no justifican que detengamos en ellos nuestra atención; dos personalidades de singular relieve, también desde una perspectiva teológica, constituyen, no obstante, la excepción: Pascal y Malebranche.

1. Blaise Pascal

Blaise Pascal (1623-1662) es a la vez un continuador y un crítico de Descartes: su figura no se entiende sin Descartes, del que, por otra parte, se distanció y al que criticó duramente [67]. Nacido en Clermont-Ferrand en el seno de una familia de juristas y financieros, recibió una educación a la vez humanista y científica. Desde la adolescencia se interesó hondamente por las cuestiones físico-matemáticas, a las que dedicó sus primeros escritos. En 1647, por motivos de salud, acudió a París, donde conoció a Descartes y frecuentó algunos círculos científicos. Por esas mismas fechas conoció a algunos discípulos de Jansenio, cuyas palabras le impresionaron y provocaron en él un proceso de profundización religiosa. Poco después entró en relación con Port-Royal. Su vida y sus intereses continuaron, no obstante, siendo los mismos que precedentemente.

El 23 de noviembre de 1654 experimentó una honda conmoción que transformó radicalmente su vida, y de la que dejó constancia en un escrito, el *Memorial,* que a partir de ese momento llevó siempre consigo: es el encuentro pleno con el Dios vivo, «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos y de los sabios, el Dios de Jesucristo». Cambió de vida y de amistades y, algunos meses más tarde, solicitó, y obtuvo, poder ir a vivir entre los solitarios de Port-Royal, aunque sin incorporarse por entero a ellos. Sus relaciones con Antoine Arnauld y otras primeras figuras del jansenismo fueron desde ese momento estrechas. En enero de 1656 redactó, en defensa de Arnauld y en general del movimiento jansenista, la primera de las *Provinciales;* en marzo de 1657 publicó la última.

Aunque las cuestiones teológicas le ocupaban cada vez más, no olvidó las científicas, y de su pluma surgieron, en estos años, algunos escritos dedicados a ellas. En fecha que no se está en condiciones de precisar con exactitud —tal vez a mediados de 1656 o incluso antes— concibió el proyecto de redactar una amplia apología del cristianismo, y comenzó a tomar notas y apuntes. Nunca llegó a re-

[67] Las referencias a Descartes incluidas en *Les pensées* son, a este respecto, muy expresivas: cf. n.76-79. De la relación entre Pascal y Descartes se ocupan la casi totalidad de las obras que citaremos a continuación, al indicar la bibliografía básica a su respecto.

dactarla, pero esas notas y apuntes, en los que se revela toda la fuerza de su pensamiento, constituirán, reunidos después de su muerte, la más importante de sus obras: los *Pensamientos*. De constitución física precaria, su salud se agravó a partir de 1660; en julio de 1662 la situación se hizo extrema; un mes más tarde, el 19 de agosto, fallecía entre sus amigos de Port-Royal [68].

En las *Provinciales* —aprovechando materiales y sugerencias que le facilitaron Antoine Arnauld y otras personas de su círculo, pero dándoles una forma personal— Pascal tomó posición, primero, respecto a la gran cuestión de la realidad del pecado y de la necesidad de la gracia; después —a partir de la cuarta carta—, respecto a los problemas morales y a la cuestión del probabilismo. La teología que se expresa en esos escritos, y en otros paralelos de esos mismos años, es, en líneas generales, la teología que se respiraba en el Port-Royal de esa época. El tono es, no obstante, algo diverso, al menos en algunos puntos. Sus adversarios ideales fueron, de una parte, el protestantismo, entendido como negación de la libertad bajo la gracia, y, de otra, el molinismo, al que acusa de entender la libertad de modo que convierte en ilusorias las afirmaciones sobre la necesidad de la gracia. Frente a esos dos planteamientos, cree encontrar la vía recta en la actitud de un San Agustín leído a través de Jansenio: en una reafirmación radical y severa de la gravedad del pecado y de la

[68] OBRAS: *Prière pour le bon usage des maladies* (1654 o 1659); *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne* (1655); *Comparaisons des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* (1655); las dieciocho *Lettres provinciales* (1656-1657), que llevaron diversos títulos, pero que acabaron por ser designadas según el título de la primera de ellas: *Carta escrita a un provincial* (a un hombre de provincias) *por uno de sus amigos; Écrits sur la grâce* (1655-1656); *Trois traités sur la condition des grands* (1659); *Pensées*, de los que Pascal dejó sólo notas sin ordenar (una primera edición, ordenando los fragmentos en diversos apartados, se realizó en 1670 a cargo de Port-Royal; esta edición, que fue la única conocida durante más de un siglo, suscitó posteriormente dudas, sea sobre la ordenación, sea sobre la integridad de los textos; hubo varios intentos de reelaboración, el más difundido de los cuales es el realizado en el texto incluido por Brunschvicg en su edición de las obras completas); *Oeuvres de Blaise Pascal*, ed. realizada por L. Brunschvicg, P. Boutroux y F. Gazier (Paris 1904-1914) (Kraus Reprint, Nendeln-Liechtenstein, 1978); *Oeuvres complètes*, ed. realizada por L. Lafuma (Paris 1963); *Oeuvres complètes*, ed. realizada por J. Mesnard (Paris 1970). BIBLIOGRAFÍA: CONSTANTIN, C., «Pascal, Blaise», en *DThC*, t.XI, 2074-2203; BEGUIN, A., *Pascal par lui-même* (Paris 1952); MESNARD, J., *Pascal. El hombre y su obra* (Madrid 1973); GUARDINI, R., *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Buenos Aires 1955); BAUSOLA, A., *Introduzione a Pascal* (Roma 1973); GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Commentaires* (Paris 1971); ID., *Blaise Pascal. Conversion et apologétique* (Paris 1986); LACOMBE, R., *L'apologétique de Pascal* (Paris 1958); RUSSIER, J., *La foi selon Pascal*, 2 vols. (Paris 1949); LAPORTE, J., *Le coeur et la raison selon Pascal* (Paris 1950); BAUDOUIN, CH., *Blaise Pascal ou l'ordre du coeur* (Paris 1962); MIEL, J., *Pascal and theology* (Baltimore y Londres 1969); BAUDIN, A., *La philosophie de Pascal*, 2 vols. (Neuchâtel 1945); SELLIER, P., *Pascal et Saint Augustin* (Paris 1970); LE GUERN, L., *Pascal et Descartes* (Nizet 1971).

necesidad absoluta de la gracia, presentándolas de manera que —según sus propias palabras— se introduzca en las almas el temor, aunque dejando lugar a la esperanza [69].

Pero si Pascal ocupa un lugar importante en la historia de la teología y, en general, del pensamiento humano, no es por su doctrina sobre la moral y sobre la gracia, sino por su apologética y, como presupuesto de esa apologética, por su antropología; en suma, por las meditaciones y el esfuerzo de reflexión que se reflejan en su obra fundamental: los *Pensamientos.* A la incredulidad de los «libertinos eruditos», al escepticismo testimoniado por Montaigne, a una razón fría y segura de sí de cuño cartesiano —el *esprit de géometrie*—, Pascal contrapone un hombre consciente de la problematicidad de su destino y una razón que se abre a la totalidad, excelsa y dramática, de la experiencia humana.

El hombre experimenta en sí, inseparablemente, grandeza y miseria: deseos de felicidad y de bien, junto con bajezas y mezquindades. Esa coexistencia de dos fuerzas enfrentadas —«dos almas», dirá Pascal [70]— es señal de una ruptura, de una añoranza, es decir, de la verdad de una perfección que no se posee, pero que se percibe como connatural y a la que, por tanto, aspira. En este sentido —concluye—, la miseria mayor es no reconocer la condición decaída: saberse miserable y necesitado de regeneración es el paso inicial y primero en el camino que conduce a recuperar la propia y original grandeza [71]. La apologética pascaliana se ordena, en consecuencia, a conducir al hombre al centro de sí mismo, a la advertencia de la enfermedad que le corroe; en otras palabras, a la conversión.

Uno de los enemigos a los que esta apologética combata será, por eso, el *divertissement,* la superficialidad existencial culpable, la huida de lo real mediante la entrega a diversiones y ocupaciones exteriores para, de esa forma, evitar toda confrontación con lo esencial [72]. Y, en otra línea, la autosuficiencia de la razón que gira sobre sí misma, más exactamente, que se encierra en un razonar frío y geométrico, que ahoga el corazón; es decir, esa capacidad que el hombre posee para «sentir» la verdad, para percibirla con toda la fuerza de su ser. De ahí la necesidad de una actuación que, de una parte, muestre los límites de la razón y, de otra, obligue a enfrentarse sin ambages con la dramaticidad de la existencia. El argumento de la apuesta, que subraya la necesidad de apostar con la que se ve con-

[69] *Écrits sur la grâce (Oeuvres complètes:* ed. de Brunschvicg, t.XI, 128ss; ed. de Mesnard, t.III, 766ss; ver, en esta última edición de las obras completas, el análisis de la lógica argumentativa de Pascal realizado por Mesnard, 629-636).

[70] *Pensées,* n.417 (citamos por la ed. de Brunschvicg).

[71] *Pensées,* n.397.

[72] *Pensées,* n.135 y 139.

frontado quien, como el hombre, participa en el juego de la vida, tiene, en gran parte, este sentido [73].

Esas perspectivas antropológicas se completan, en el planteamiento pascaliano, con otras de carácter teológico y cristológico. Dios —afirma repetidas veces— es un Dios oculto, más concretamente, un Dios «en parte oculto y en parte manifiesto» [74]; un Dios que se manifiesta lo suficiente para que podamos advertir su realidad, pero que se oculta de manera que el dirigirnos a El implique fe, mérito, entrega. Un Dios que nos da a conocer a la vez nuestra grandeza y nuestra miseria, nuestra capacidad de entrar en comunión con El y la corrupción de nuestra naturaleza que nos hace indignos de estar en su presencia [75]. Un Dios que, como proclamaba el *Memorial,* se nos revela en Jesucristo como el Dios vivo, como un Dios que lleva su justicia y su misericordia hasta el drama de la Cruz. Un Dios, en suma, al que se accede sólo a través de una fe y un amor que, partiendo del reconocimiento del pecado, se abren a la confianza y a la misericordia; en otras palabras, a través de la conversión. Porque —no debemos olvidarlo— el fin o meta del esfuerzo intelectual pascaliano no es el simple reconocimiento teorético de la realidad de Dios, sino el encuentro efectivo con El.

La teología y la apologética de Pascal manifiestan una gran fuerza vital, y a la vez lagunas y puntos susceptibles de discusión. Habiendo accedido al estudio de la teología en la segunda etapa de una vida que fue de hecho corta, pudo conocer sólo una parte relativamente limitada de la tradición teológica, y ello en medio de una época de enfrentamientos y tensiones. No es por eso extraño que haya en sus obras afirmaciones y juicios unilaterales, así como intuiciones profundas, pero poco desarrolladas y que una meditación más reposada hubiera permitido madurar. Su análisis de la condición humana permanece, no obstante, como una cima difícilmente superable.

2. **Nicolás Malebranche**

Si Pascal presupone a Descartes —y, en términos más amplios, la revolución científica con la que Descartes entronca y a la que, con su filosofía, aspiró a encauzar—, pero a la vez se le opone, **Nicolás Malebranche** (1638-1715) es en cambio plenamente un cartesiano,

[73] De este argumento y de sus posibles interpretaciones —y, también, sus límites— se ocupan varios de los estudios sobre la apologética pascaliana citados más arriba; ver también BRUNET, G., *Le pari de Pascal* (Paris 1956).

[74] *Pensées,* n.430, 585-586.

[75] *Pensées,* n.434.

aunque, siendo él mismo un pensador original y profundo, se separara de su maestro en cuestiones decisivas [76].

Malebranche nació en París, el 5 de agosto de 1638, en el seno de una familia acomodada: su padre era un alto funcionario y secretario del rey. A la edad de quince años comenzó a estudiar filosofía en el Colegio de la Marche. Sus deseos de ser sacerdote le llevaron a la Sorbona, donde cursó Teología. Ni unos ni otros estudios le produjeron particular impresión. En 1660 decidió ingresar en el Oratorio; allí entró en contacto con el espíritu de Pierre de Bérulle, con un ambiente de recogimiento y meditación interior y con un aprecio y admiración por San Agustín que contribuyeron poderosamente a la formación de su carácter.

En 1664 fue ordenado sacerdote. Ese mismo año, al pasar ante el escaparate de un librero, su atención se fijó en un libro de Descartes, publicado póstumo: el *Traité de l'homme,* y decidió comprarlo. El lenguaje sencillo y directo de Descartes y su forma de tratar los problemas le impresionaron vivamente. Ese encuentro decidió su vocación intelectual, dedicada primero a un estudio reposado y después, a partir de 1674, a una intensa producción filosófica. Junto a Descartes —cuyas obras leyó atentamente en los años siguientes a 1664—, su otro gran maestro fue San Agustín, del que recibió no sólo inspiración en puntos concretos, sino también un estilo de reflexión intelectual en el que la consideración y el análisis se abren a la meditación e incluso a la plegaria. Su vida fue, en lo exterior, tranquila, aunque participó en todas las cuestiones intelectuales de su tiempo, entablando relaciones, y en ocasiones polémicas, con casi todas las personalidades de la época: Antoine Arnauld, Bossuet, Leibniz, Fénelon... El 13 de octubre de 1715 falleció en París, en la casa profesa del Oratorio [77].

[76] Henri Gouhier precisa bien la diferente actitud ante Descartes de Pascal y Malebranche en una página de su *Blaise Pascal. Conversion et apologétique* o.c.., 193.

[77] OBRAS: *De la Recherche de la Vérité* (1674-1675); *Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ* (1677); *Traité de la nature et de la grâce* (1680); *Méditations chrétiennes* (1683); *Traité de morale* (1684); *Traité de l'amour de Dieu* (1697); *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1708); *Réflexions sur la prémotion physique* (1715); *Oeuvres complètes,* ed. de A Robinet (Paris 1958-1965). BIBLIOGRAFÍA: WEHRLÉ, J., «Malebranche», en *DThC,* t.IX, 1776-1804; GUÉROULT, M., *Malebranche,* 3 vols. (Paris 1955-1959); RODIS-LEWIS, G., *Nicolas Malebranche* (Paris 1963); DELBOS, V., *Étude de la philosophie de Malebranche* (Paris 1924); GOUHIER, H., *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (Paris 1926); VIDGRAIN, J., *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche* (Paris 1923); DE MONTCHEUIL, Y., *Malebranche et le quiétisme* (Paris 1946); CUVILLIER, A., *Essai sur la mystique de Malebranche* (Paris 1954); ALQUIÉ, F., *Le cartesianisme de Malebranche* (Paris 1974); ID., *Malebranche et le rationalisme chrétien* (Paris 1977).

Espíritu profundamente cristiano, concibió siempre la filosofía como una reflexión íntimamente inspirada y bañada en la fe. De hecho, toda su obra estuvo marcada por una fuerte preocupación teológica, y más específicamente apologética: «No tengo más objetivo —declara en la advertencia introductoria con que encabeza el *Traité de la nature et de la grâce*— que fundamentar de todas las maneras posibles las verdades que la fe nos enseña». Consciente de los cambios culturales que se habían producido y estaban produciéndose en su momento histórico, aspiró a presentar la fe cristiana en diálogo con la filosofía que le era contemporánea. Frente a Descartes, cuya actitud de respeto a la fe equivalía a condenarla al aislamiento, Malebranche percibe con claridad que la separación entre fe y razón es mortal para ambas, y aspira a una síntesis o armonía. Lo que, en la práctica, y en consonancia con las dos tradiciones intelectuales en las que se había formado, desemboca en un planteamiento que busca una síntesis entre San Agustín y Descartes, como por lo demás ocurre en otros muchos pensadores del siglo XVII [78].

En el planteamiento malebranchiano el concepto de orden juega un papel decisivo. En él se une la mentalidad matemática de cuño cartesiano con la comprensión cristiana de Dios como ser infinito en perfección. El orden da razón de la jerarquía de las perfecciones divinas y también, derivadamente, de la armonía del cosmos, en cuanto reflejo de la inteligencia y providencia de Dios. Esas perspectivas teológicas se completan, en Malebranche, con una fuerte acentuación cristológica. En las cuestiones referentes a la física, Malebranche coincide con Descartes en considerar inútil toda pregunta por las causas finales, pero otorga, en cambio, valor decisivo a ese interrogante en el orden moral, espiritual y religioso, en el que el agente se mueve respecto a fines y en el que, por tanto, importa sobremanera conocer la voluntad divina y el fin que Dios ha impreso al universo. Con esa convicción se enfrenta con la pregunta por el motivo o finalidad de la Encarnación. Su planteamiento es claro: la redención o liberación del pecado es, ciertamente, uno de los motivos de la Encarnación, pero no el único. Cristo es Redentor, pero no sólo Redentor. Su posición viene así a entroncar —aunque como fruto no tanto de un conocimiento directo cuanto de su personal reflexión y su propia tendencia espiritual— con la de Juan Duns Escoto: la Encarnación, mejor, el Verbo encarnado, es el principio primero en quien, por voluntad divina, todo subsiste y a quien todo se ordena. «El primer designio de Dios —escribe— fue la encarnación de su Hijo. Es en orden a El como nosotros hemos sido creados, aunque El se haya

[78] Sobre este punto ver GOUHIER, H., *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle* (Paris 1978).

encarnado en beneficio nuestro. Hemos sido creados a su imagen, porque El es hombre en el designio de Dios antes de que hubiera hombres. Dios nos ha elegido en El antes de la creación del mundo. Y así como Dios lo ha hecho todo por El, así lo ha hecho todo para El»[79].

Entre las concepciones cartesianas que perviven en Malebranche, dos deben ser mencionadas, ya que tienen amplias consecuencias —y por cierto negativas— en su planteamiento: la consideración del conocimiento matemático como conocimiento paradigmático o modélico, y la distinción-separación entre pensamiento y extensión. De esta separación —unida a su preocupación por subrayar la soberanía de Dios frente a todo naturalismo— va a derivar una de las tesis más características del pensamiento malebranchiano: el ocasionalismo. Ni los cuerpos pueden actuar sobre el espíritu, ni éste sobre los cuerpos; ni tampoco los cuerpos unos sobre otros. Es sólo Dios quien actúa y opera la totalidad de los efectos. Fuera de Dios no hay más que causas ocasionales: causas —mejor, realidades, pues no son causas en sentido propio— con ocasión de las cuales Dios opera. La negación de la causalidad creada, y la consiguiente afirmación de la exclusividad de la causalidad divina, puede conducir a un contingentismo y voluntarismo absolutos; no ocurre así en Malebranche, que está expuesto más bien al error contrario. No hay, para Malebranche, nada arbitrario en el universo, puesto que todo procede de forma regular y ordenada, en conformidad con las leyes eternas e inmutables que la misma sabiduría divina ha establecido. Dios es el único que opera, pero su operación no es despótica ni caprichosa, ya que toma ocasión de las criaturas: de ahí que a los mismos presupuestos sigan siempre los mismos efectos. El universo malebranchiano es, en sentido pleno, un universo racional.

Malebranche aspira a salvar, de esa forma, el orden y la armonía del universo, y, en consecuencia, la posibilidad de la ciencia, promoviendo a la vez una actitud de constante y confiada referencia a Dios, en conformidad con la orientación espiritual de todo su planteamiento. Pero consigue uno y otro efecto partiendo de una metafísica de las causas que, al consagrar la ruptura entre espíritu y materia, rompe la unidad de lo real, haciendo imposible, entre otras cosas, un desarrollo adecuado de la antropología. De otra parte, sus afirmaciones sobre el orden del universo tienen, en más de un momento, una punta o deriva de signo determinista: la libertad de Dios y la libertad humana están clara y netamente afirmadas, y lo mismo cabe decir respecto a la posibilidad y a la realidad del milagro —verdade-

[79] *Conversations chrétiennes*, conversación quinta *(Oeuvres complètes*, ed. A. Robinet, t.IV, 120).

ra piedra de toque frente al determinismo—, pero su modo de entender el universo físico, junto con otros aspectos de su filosofía, ponen de manifiesto que la razón a la que Malebranche remite no está exenta de resabios racionalistas [80].

En la encrucijada intelectual que Descartes representaba, Malebranche supo advertir la cadencia secularista implícita —más allá de la intención de su autor— en la separación entre fe y razón que el propio Descartes había postulado. No alcanzó, sin embargo, a esbozar una síntesis que estuviera a la altura de lo que reclamaban las cuestiones en juego. De ahí que, si bien ejerció una gran influencia —a lo largo de todo el siglo XVIII, y en el contexto de una escolástica cada vez más en decadencia, su figura y sus ideas constituyeron punto de referencia para muchos—, no llegó a incidir a fondo en el curso posterior de las ideas.

IX. LA TEOLOGIA EN EL CONTEXTO DE LAS CONFESIONES PROTESTANTE Y ORTODOXA

No quedaría completa una exposición del desarrollo de la Teología en el siglo que analizamos si no hiciéramos referencia a la evolución del pensamiento teológico protestante y ortodoxo, aunque uno y otro tengan, en este período, menor volumen e importancia.

En términos generales, puede decirse que en el seno del protestantismo dominó, hasta muy avanzado el siglo XVII, lo que suele designarse como «ortodoxia protestante» [81]. La necesidad de afirmar la propia personalidad una vez producida la separación de la Iglesia católica, sea respecto al catolicismo, sea respecto a las otras confesiones protestantes, condujo, durante las últimas décadas del siglo XVI y los comienzos del XVII, a los llamados escritos confesionales, es decir, a símbolos, confesiones, catecismos o artículos en los que se expresaban de forma sintética las creencias de la confesión respectiva, y a las que sínodos u otras reuniones dotaron de autori-

[80] Relacionada con el cartesianismo y el ocasionalismo, aunque tiene también otras fuentes —una peculiar interpretación de la doctrina de San Agustín sobre la iluminación de la inteligencia humana por la luz divina—, está otra de las tesis más características de Malebranche: el ontologismo; es decir, la doctrina según la cual el hombre conoce no a partir de los sentidos —como afirman Aristóteles y la tradición escolástica que le sigue—, ni tampoco en virtud de ideas infusas o innatas —como pensara Descartes—, sino contemplando las ideas presentes en un mundo inteligible que subsiste en Dios. La ruptura entre cuerpo y espíritu, heredada de Descartes, se une, también aquí, con la tendencia místico-religiosa, que caracteriza todo el intento malebranchiano.

[81] Para una primera aproximación a la Teología protestante en este tiempo, ver GABÁS, R., «Protestantismo. Teología», en *GER*, t.XIX, 290-292; para una visión más amplia y detallada, ver MCGIFFERT, A. C., *Protestant thought before Kant* (Londres 1911) (reedición con algunos añadidos: Nueva York 1962).

dad [82]. La «ortodoxia protestante» se desarrolló a partir de ahí. La actitud crítica de los fundadores del protestantismo se debilitó e incluso se apagó por entero, para ser sustituida por un rígido escolasticismo: el pensar teológico se estructuró, en suma, a modo de comentario, explicación o glosa de los escritos confesionales, con una actitud de espíritu que impidió que se produjeran obras de verdadero empuje intelectual. **Johann Gerhard** (1582-1637) y **Abraham Calov** (1612-1686), en el campo luterano, y **Johann Coccejus** (1603-1669), en el calvinista o reformado, pueden considerarse las figuras más representativas.

El carácter extremadamente escolástico, más aún, objetivista, de la «ortodoxia protestante», no podía por menos de acabar suscitando reacciones en sentido contrario. En ese contexto surgió un movimiento de carácter espiritual, pero destinado a tener repercusiones también en el terreno teológico: el pietismo, cuyas figuras más importantes fueron los alemanes **Philipp Jakob Spener** (1635-1705) y **August Francke** (1663-1727) [83]. En el pietismo, en clara oposición a la «ortodoxia protestante», el acento se desplaza desde los escritos confesionales a la experiencia religiosa, considerada como la verdadera fuente de la vida cristiana. De ahí un fuerte antiintelectualismo y, en más de un momento, un moralismo y un subjetivismo que, en algunos aspectos, preparó la aparición de la posterior filosofía idealista.

Un último punto debe retener nuestra atención: el influjo en el mundo intelectual protestante del racionalismo cartesiano. Un nombre ha de ser aquí citado especialmente: **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716), sin duda alguna, una de las figuras más importantes de la historia del pensamiento en el siglo XVII, con intereses universales, amplias preocupaciones religiosas y ecuménicas, aunque, a decir verdad, su obra afecta más al desarrollo de las ideas filosóficas que al de las teológicas [84]. Y, junto a Leibniz y entrando ya en el siglo XVIII, su

[82] Una panorámica breve, aunque acompañada de bibliografía, de los escritos confesionales de las principales ramas del protestantismo, puede verse en DAMBORIENA. P., «Confesionales, Escritos protestantes», *GER*, t.VI, 216-219.

[83] Sobre el pietismo, ver la síntesis que ofrecen VILANOVA, F., *Historia de la Teología cristiana*, t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX*, o.c., 214-221; ALGERMISSEN, K., *Iglesia católica y confesiones cristianas* (Madrid 1964), 940-945, y DAMBORIENA, P., «Pietismo», en *GER*, t.XVIII, 482-486; más ampliamente CRISTIANI, L., «Piétisme», en *DThC*, t.XII, 2084-2093; WEBER, B., «Piétisme», en *DSp*, t.XII, 1743-1757; y, sobre todo, LANG, A., *Puritanismus und Pietismus* (Münster 1948), y LANGEN, A., *Der Wortschatz des deutschen Pietismus* (Tubinga 1954).

[84] Nació en Leipzig, de una familia de origen eslavo. Lector incansable desde la adolescencia, cursó estudios en las Facultades de Artes y de Derecho, a la par que leía a numerosos autores clásicos, medievales y modernos. Participó en diversas tareas políticas, diplomáticas y académicas. Estuvo en relación con todo el mundo intelectual de su tiempo. La última etapa de su vida la pasó en Hannover, como bibliotecario, historiador y consejero de la casa allí reinante. OBRAS: *Confessio Naturae contra*

discípulo y continuador, **Johann Christian Wolff** (1679-1754), mucho menos creador que su maestro, aunque tuvo una amplia influencia en los ambientes alemanes de toda la primera mitad de su siglo [85].

El mundo bizantino, que después de la caída de Constantinopla sufrió durante largo tiempo una profunda crisis, y el ruso, en un proceso de transformación cultural, no estaban en condiciones durante el siglo XVII de ofrecer, en lo teológico, aportaciones originales. De hecho, los autores de este período son, en gran parte, simples continuadores de una tradición anterior, a la par que se debaten entre la aceptación o el rechazo del influjo proveniente del occidente europeo, católico o protestante. Tres nombres pueden ser destacados: el patriarca de Constantinopla **Cirilo Lukaris** (1572-1638), fuertemente influido por el calvinismo, lo que provocó la condena de sus doctrinas en diversos sínodos celebrados después de su muerte; el teólogo ruso **Pedro Moghila** (1596-1647), metropolita de Kiev, conocedor de la escolástica latina, cuyo método asumió en parte, y fundador de una escuela teológica que pervivió durante un tiempo; y el patriarca griego de Jerusalén **Dositeo** (1641-1707), dotado de notable erudición y escritor incansable, gran compilador de la tradición teológica de la Ortodoxia oriental, en polémica tanto frente al protestantismo como al catolicismo [86].

atheistas (1668); *Defensio Trinitatis per nova reperta logica* (1669); *Systema theologicum* (1683); *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710); *Monadologia* (1714); *Principes de la nature et de la grâce* (1714); en 1923 la Academia de Berlín inició la publicación de las obras completas, *Sämtliche Schriften und Briefe*, en 40 vols., que todavía no ha sido completada; mientras tanto, la mejor edición de sus obras filosóficas está constituida por *Die philosphischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin 1875-1890), de los que hay una reproducción fototípica (Hildesheim 1965). BIBLIOGRAFÍA: BOEHM, A., «Leibniz», en *DThC*, t.IX, 173-195; LE BRUN, J., «Leibniz», en *DSp*, t.IX, 548-557; POSER, H., «Leibniz», en *TRE*, t.XX, 649-665; PÉREZ DE LABORDA, A., *Leibniz y Newton. Física, filosofía y teodicea* (Salamanca 1981); PETRI, G., *Il cristianesimo universale di Leibniz* (Milán-Roma 1953); GUITTON, J., *Pascal et Leibniz* (Paris 1951); RAVIER, E., *Le système de Leibniz et le problème des rapports de la raison et de la foi* (Caen 1927); ZANGGER, CH. D., *Welt und Konversion. Die theologische Begründung der Mission bei G.W. Leibniz* (Zurich 1973); JALABERT, J., *Le Dieu de Liebniz* (Paris 1960).

85 Respecto a su pensamiento y su obra pueden consultarse CAMPO, M., *C. Wolff e il razionalismo precritico* (Milán 1939), y BISSINGER, A., *Die Struktur des Gotteserkenntnis. Studien zur Philosohpie Christian Wolff* (Bonn 1970).

86 Sobre todo este período de la teología bizantina y eslava, ver ROSANAS, J., *Teología bizantina* (Poblet 1950); LADOMERSKY, N., *Theologia orientalis* (Roma 1953); FLOROVSKY, G., *Ways of russian theology*, en *Collected works of Georges Florovsky*, t.V y VI [Belmont (Massachusetts) 1979 y 1987] (el original ruso data de 1937); SLENCZKA, R., «Lehre und Bekenntnis der Ortodoxe Kirche: vom 16. Jahrhundert bis zum Gengenward», en AA.VV., *Die Lehrewicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Gotinga 1980), 499-559; así como, más específicamente: PALMIERI, A., «Dosithée», en *DThC*, t.IV, 1788-1800; JUGIE, M., «Moghila, Pierre», en *DThC*, t.X, 2063-2081.

CAPÍTULO VIII

LA TEOLOGIA ANTE LA ILUSTRACION Y EL IDEALISMO [1]

I. LA ILUSTRACION: SUS CARACTERISTICAS E IMPLICACIONES

El tránsito del siglo XVII al XVIII fue el escenario de profundos cambios culturales. Francia continúa siendo el centro de la vida europea, pero se trata de una Francia en la que la situación espiritual ha cambiado: lo que da tono a la vida intelectual francesa del siglo XVIII no es ya la fe cristiana, sino una suma de actitudes diversas entre sí, e incluso en algunos aspectos contradictorias, pero coincidentes en un alejamiento, más o menos radical según los casos, respecto de la Iglesia católica e incluso del cristianismo.

De otra parte, los pensadores anglosajones ejercen, sobre todo en la primera mitad del siglo, un influjo decisivo. A medida que pasan los años, el pensamiento alemán, que hasta ese momento había ocupado una posición secundaria, adquiere una importancia creciente hasta dominar de hecho en el terreno de las ideas. Si en el siglo XVII el eje de la cultura europea pasó del Mediterráneo —España e Italia— a Francia, en el XVIII pasa, paulatinamente, de Francia a Alemania, y más concretamente a la Alemania de confesión e inspiración protestante.

Desde la perspectiva de la historia de la cultura el siglo XVIII suele ser definido, y con razón, como el *siglo de las luces,* de la Ilustración, de la *Aufklärung,* según el término que acuñara Christian Wolff [2]. Esas expresiones apuntan a un dato fundamental: la con-

[1] BIBLIOGRAFÍA GENERAL: FRAILE, G., *Historia de la Filosofía,* t.III: *Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)* (Madrid 1978), cap. 21 a 33; URDÁNOZ, T., *Historia de la Filosofía,* t.IV: *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo* (Madrid 1975), cap. 1 a 9; COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía,* t.VI: *De Wolff a Kant* (Barcelona 1974), y t.VII: *De Fichte a Nietzsche* (Barcelona 1978); REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico,* t.II: *Del humanismo a Kant,* y t.III: *Del romanticismo hasta hoy* (Barcelona 1988); VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX* (Barcelona 1992), partes 2.ª y 3.ª; CONGAR, Y. M., «Théologie», en *DThC.,* t.XVI, 423-435. Desde una perspectiva protestante: BERKHOF, H., *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Neukirchen-Vluyn 1985) (trad. italiana: *Duecento anni di Teologia* [Turín 1992]); AA.VV., *Die Lehrenwicklung in Rahmen der Okumenizität* (Gotinga 1984).

[2] Los intentos de definir o caracterizar la Ilustración han sido muchos y variados. Desde una perspectiva histórica, siguen siendo fundamentales los estudios de Paul

fianza en la razón; la convicción, común a muchos de los pensadores que dieron tono a ese siglo, de estar viviendo una época en la que la razón humana había llegado a su madurez, y ello no sólo en algunas mentes preclaras, pero aisladas, sino en un amplio conjunto de pensadores, desde los que el saber podía, y debía, extenderse al resto de la humanidad.

La Ilustración es, en muchos sentidos, clara heredera y continuadora tanto del empirismo de Locke o de Hobbes como, aún más claramente, del racionalismo de Descartes y de quienes en él se inspiraron. Pero las diferencias respecto a esos antecedentes y, particularmente, respecto a la segunda de las líneas de pensamiento recién mencionadas son igualmente claras. La razón cartesiana es una razón deductiva; una razón que, partiendo de una verdad primera o suprema, aspira a deducir la verdad entera; una razón, por tanto, que considera el sistema, la exposición ordenada y acabada del saber, como la meta o culmen de la filosofía. Los ilustrados, en cambio, no aspiran a un sistema acabado, sino que conciben la vida de la inteligencia como una búsqueda proseguida sin cesar. Aunque su espíritu sea, en más de un sentido, un espíritu de cuño cartesiano, su método y su estilo de pensar no se inspiran tanto en Descartes cuanto en las reglas sobre el saber científico establecidas por Galileo y sobre todo por Newton: los pensadores de la Ilustración no parten de principios, para desde ellos y por vía deductiva clarificar la realidad, sino, más bien, de lo dado para, analizándolo, descubrir sus leyes y deshacer su misterio. Su ideal no es, pues, el sistema, sino el progreso en el saber.

La actitud ilustrada traía consigo un afán por la difusión de los conocimientos, por el desarrollo de la educación, por la racionabilidad en la vida política —estamos en el momento de la quiebra de las monarquías absolutas y del paso a los regímenes constitucionales—, que son, al menos en su sustancia, positivos. Pero implicaba a la vez, como consecuencia de su racionalismo de fondo, un germen de unilateralidad, de empobrecimiento y de crisis. Reducir la verdad a lo que la razón humana domina o puede llegar a dominar implica, en efecto, aislar al hombre de amplios sectores de la realidad y, en últi-

Hazard: *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 vols. (Paris 1935), y *La pensée européenne au XVIII[e] siècle, de Montesquieu à Lessing*, 3 vols. (Paris 1946) (de ambos hay traducción castellana); ver también: Von Weise, B., *La cultura de la Ilustración* (Madrid 1954); Valjavec, J., *Historia de la Ilustración en Occidente* (Madrid 1964). Entre los intentos de interpretación filosófica, merecen citarse: Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración* (México 1972) (la primera edición alemana es de 1932); Adorno, T. W., y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración* (Buenos Aires 1971); Plebe, A., *Qué es verdaderamente la Ilustración* (Madrid 1971); Gusdorf, G., *Les principes de la pensée au siècle des lumières* (Paris 1971); Innerarity, D., *Dialéctica de la modernidad* (Madrid 1990).

ma instancia, de su propia riqueza. De ahí una estrechez y un reduccionismo antropológicos, que algunos, aunque pocos, ilustrados ya entrevieron y que, en todo caso, la historia y el pensamiento subsiguientes se encargaron de denunciar.

Los inicios de la Ilustración —en general y, singularmente, en lo religioso— se sitúan en Inglaterra, a partir de las ideas de Herbert de Cherbury y John Locke. De ahí pasó muy pronto a Francia, donde la actividad de François-Marie Arouet, más conocido como **Voltaire** (1694-1788) [3], de los **enciclopedistas** [4] y de **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778) [5] —por citar sólo las figuras más representativas— contribuyó a darle amplia difusión y también un sesgo crítico más radical. Desde Francia se extendió a España, a Italia y particularmente a Alemania, donde, entremezclándose con otros planteamientos, entre ellos el pietismo, adquirió también particular fuerza. La difusión del pensamiento y de las actitudes ilustradas siguió, en suma, el ritmo del desarrollo de la cultura europea de la época, en la que, como ya dijimos, Francia ocupa todavía el lugar central, a la vez que Alemania va accediendo progresivamente a una posición de primer plano.

Los ideales ilustrados sobre la difusión de la cultura y de la ciencia, así como sobre la reforma de la vida política, encontraron amplio eco en la sociedad de su tiempo, también en personalidades sinceramente cristianas no sólo en su vida personal, sino también en su vida intelectual. Las figuras del agustino español **Benito Jerónimo Feijoo** (1676-1764) o del filósofo italiano **Giambattista Vico** (1668-1744) lo testimonian cumplidamente. Cabe, pues, hablar, con pleno sentido, de una «ilustración católica», como lo han hecho algunos autores [6]. La realidad es, no obstante, que, considerada en su

[3] Para las ideas de Voltaire sobre Dios y sobre la religión, puede verse CONSTANTIN, C., *Voltaire,* en DThC, t.XV, col. 3387-3471, y, sobre todo, POMEAU, R., *La religion de Voltaire* (Paris 1956).

[4] La Enciclopedia —es decir, según su título completo, la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raissonné des sciences, des arts et des métiers*— es, sin duda, el símbolo más acabado de la Ilustración francesa. Consta en total de diecisiete volúmenes de texto, cuya publicación comenzó en 1751 y se completó en 1765, y otros once de grabados, que se terminaron en 1772. Sus directores fueron **Jean Le Rond D'Alembert** (1717-1783), al que se debe el discurso preliminar en el que se da razón del proyecto, pero que se retiró de la empresa después del séptimo volumen, y **Denis Diderot** (1713-1784), que lo condujo desde el principio hasta el final. En ella colaboró prácticamente la totalidad de los intelectuales ilustrados franceses.

[5] Sobre Rousseau, y especialmente sobre sus ideas religiosas, puede consultarse CONSTANTIN, C., *Rousseau,* en DThC, t.XIX, col. 102-133; JACQUET, C., *La pensée religieuse de Jean Jacques Rousseau* (Lovaina 1975); PINTOR-RAMOS, A., *El deísmo religioso de Rousseau. Estudios sobre su pensamiento* (Salamanca 1982); BONETTI, A., *Antropologia e teologia in Rousseau* (Milán 1976).

[6] Sobre este tema ver MERKLE, S., *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalter* (Berlín 1909); MAGNINO, B., *Iluminismo y cristianismo* (Barcelona 1962); GUSDORF, G., *La conciencia cristiana en el siglo de las luces* (Estella 1977).

conjunto, la Ilustración asumió un sesgo netamente anticristiano y, en términos más generales, antirreligioso o, al menos, arreligioso.

En 1696, un año después de que Locke publicara su ensayo sobre *La racionabilidad del cristianismo,* un joven admirador suyo, **John Toland** (1670-1722), publicó una obra que aspiraba a ser de algún modo la prolongación del ensayo lockiano: *Christianity not misterious (Cristianismo sin misterios).* La reducción del cristianismo a una religión natural accesible por entero a la razón era, en ese escrito, llevada a sus últimas consecuencias: de hecho, por su tono y por lo extremado de algunas de sus afirmaciones, el libro provocó un fuerte escándalo y suscitó réplicas encendidas. La tesis de fondo que, siguiendo a Herbert de Cherbury y a Locke, era desarrollada por Toland, continuó, sin embargo, abriéndose camino. **Matthew Tindal** (1656-1733), con su *Christianity as old as creation, or the Gospel a republication of the Religion of Nature (El cristianismo tan antiguo como la creación, o el Evangelio como nueva publicación de la Religión natural),* y **David Hume** (1711-1776), con su *The natural history of religion (Historia natural de la religión)* [7] la prolongaron y ampliaron. Voltaire, Diderot, D'Alembert y el conjunto de los enciclopedistas franceses, así como, en Alemania, **Johann Salomon Semler** (1725-1791) [8], **Hermann Samuel Reimarus** (1679-1754) [9] y **Gotthold Ephraim Lessing** (1729-1781) [10], entre

[7] Hume expuso su filosofía de la religión no sólo en *The natural history of religion,* publicada en 1757, sino también en *Dialogues concerning the natural religion,* que datan de una fecha anterior —su redacción puede situarse en torno a 1751—, pero que fueron publicados sólo después de su muerte. Sobre este aspecto del pensamiento de Hume, pueden consultarse: GASKIN, J. C. A., *Hume's philosophy of religion* (Nueva York 1978); SABETTI, A., *David Hume, filosofo della religione* (Nápoles 1965); LEROY, A. L., *La critique de la religion chez David Hume* (Paris 1930).

[8] Profesor de Teología, de orientación fuertemente racionalista, con particular incidencia en el campo de la crítica bíblica. Algunos datos biográficos en BÄUMER, R., «Semler», en *LThK*², t.9, col. 657.

[9] A Reimarus, profesor de lenguas orientales en Hamburgo, se debe uno de los escritos de la época más netos en la propuesta de una religión natural y más críticos respecto al cristianismo en cuanto realidad histórica: la *Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Apología, o defensa de los adoradores sensatos de Dios).* Por temor a posibles reacciones, Reimarus no se decidió a publicar esta obra, que se divulgó sólo después de su muerte, cuando Lessing dio a conocer algunos fragmentos.

[10] Lessing expuso sus ideas sobre la religión en varios escritos, entre los que cabe destacar tres: *Das Christentum der Vernunft (El cristianismo de la razón)* (1653); *Nathan der Weise (Nathan el sabio)* (1779) y *Die Erzeihung des Menschengeslechts (La educación de la humanidad)* (1780). Estudios de interés sobre su pensamiento religioso: HORNING, G., «Lessing», en *TRE,* t.XXI, p.20-33; SCHILSON, A., *Lessings Christentum* (Gotinga 1980); PONS, G., *Lessing et le christianisme* (Paris 1964); TESTA, B., *Rivelazione e storia. Uno studio sulla filosofia della religione di G.E. Lessing* (Roma 1981).

otros, hicieron suyas, con unos u otros matices, y en ocasiones radicalizándolas, esas mismas ideas.

El concepto de religión natural es susceptible de diversas interpretaciones; tal y como aparece en la obra de los ilustrados a los que acabamos de hacer referencia, está en estrecha relación con el planteamiento filosófico-metafísico que se suele designar con el nombre de deísmo, o sea, la concepción según la cual el universo presupone la realidad de un Dios al que remite como fuente o fundamento de su ser, aunque, una vez creado, funciona y se despliega de forma autónoma, de acuerdo con las leyes que rigen su dinámica, sin ninguna ulterior intervención divina [11]. Dios es —según metáforas usadas por Voltaire— «el eterno geómetra», «el gran relojero del universo»: autor supremo e inteligentísimo que ha creado y organizado la gran máquina del universo, de manera que esta máquina —como el reloj que un buen relojero construyó y puso en marcha— funciona a partir de ese momento por sí sola. La visión cristiana del Dios vivo, que interviene en la historia convocando al hombre a una relación inmediata e íntima con El, resulta así excluida, para ser sustituida por la imagen de un Dios que fundamenta la realidad del universo, pero permaneciendo en la lejanía, de modo que su vida y su personalidad —en el supuesto de que esas palabras tengan sentido aplicadas a El— le resultan al hombre por entero inaccesibles, más aún, incognoscibles. El horizonte de la existencia humana se define no en relación a Dios, sino en relación a la sociedad y, en última instancia, al universo.

En suma, la religión natural de la que habla el pensamiento ilustrado no implica ninguna relación vital entre el hombre y Dios; consiste más bien en un sentimiento difuso, simple reflejo de la creencia en la racionalidad del universo, a la que se une, en ocasiones, un sentido de la trascendencia de contornos imprecisos y no bien definidos. De ahí que, en muchos de los representantes del racionalismo ilustrado, la religión se resuelva a fin de cuentas en la moralidad, y en otros en una mística de la naturaleza. Desde la perspectiva de su génesis histórica, el deísmo no es otra cosa que una disolución de la comprensión cristiana de Dios; más exactamente, una etapa del proceso de disolución de esa visión cristiana: superficial y falto de hondura teorética, se debate entre la afirmación neta de la realidad de Dios implicada en la fe cristiana, de la que se aparta, y la negación de la divinidad, es decir, el ateísmo, al que no quiere llegar. No es,

[11] Sobre la actitud deísta y las formas que puede revestir, además de las exposiciones que pueden encontrarse en las obras citadas en la bibliografía general o en otras historias de la filosofía, puede encontrarse una visión sintética en GARCÍA DÍEZ, A. I., «Deísmo», en *GER*, t.VII, p.324-326 y FORGET, J., «Déisme», en *DThC*, t.IV, col. 232-243.

pues, extraño que a medida que avanzaba el siglo XVIII fuera entrando en crisis, y dando origen a planteamientos más radicales: un panteísmo naturalista en Diderot o en Lessing, un agnosticismo en David Hume, e incluso un materialismo explícita y declaradamente ateo [12].

II. AVATARES DE LA TEOLOGIA CATOLICA

1. Descripción general de esta etapa de la teología católica

En la medida en que los planteamientos mencionados se difundían, informando cada vez más extensa y profundamente los círculos intelectuales europeos, el pensamiento cristiano, y en consecuencia la Teología, iba encontrándose en una situación cada vez más difícil. Y ello no sólo porque la propuesta de una religión natural venía de hecho acompañada de críticas, en ocasiones violentas, a la historicidad de las narraciones bíblicas, incluidos los Evangelios, y a la praxis eclesial, acusada de oscurantismo e intolerancia; sino, más radicalmente, porque el movimiento ilustrado implicaba, en su conjunto, la introducción de un modo de concebir al hombre y al mundo en el que no tiene cabida la fe cristiana y, en términos más amplios, la actitud religiosa.

La crítica a la fe cristiana, y a la religión en general, no dejó de suscitar reacciones en la teología del siglo XVIII: las apologías de la fe cristiana y los escritos u opúsculos criticando el deísmo, sus presupuestos o sus implicaciones, fueron numerosos, más aún, frecuentes e incluso constantes. La teología de esta centuria fue, en muchos aspectos, una teología de controversia. Junto a la polémica, surgieron también intentos de diálogo, aunque el tono general de la época no lo facilitaba demasiado. La teología escolar continuó, por desgracia, dando prueba de que el proceso de decadencia iniciado el siglo anterior no sólo no disminuía, sino que se acentuaba. Los teólogos del siglo XVIII percibieron —como no podía ser menos, dada su evidencia— el problema que implicaba la orientación racionalista y naturalista que fue de hecho asumiendo el pensamiento ilustrado, pero no fueron capaces de dar vida a obras de auténtica envergadura, ni en un contexto polémico ni fuera de él. Y este hecho es uno de los factores —y tal vez no de los más pequeños— que explican el

[12] Como ocurre, por citar el caso más significativo, en **Paul Thiry**, barón **D'Holbach** (1723-1789), nacido en Alemania, pero residente en Francia, cuyo salón parisino fue uno de los lugares de reunión más frecuentados por los ilustrados de la época. Sobre su ateísmo, ver FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma 1969), p.465-477.

giro que experimentó la cultura durante esta etapa de la historia moderna [13].

Cabe, no obstante, destacar, entre los teólogos de este siglo, algunos nombres de cierto relieve. Mencionemos así, entre los escolásticos, a **Charles René Billuart** (1685-1757), el último de los comentadores clásicos de la *Summa* de Tomás de Aquino [14]. Y, junto a él, otro dominico, **Pietro Maria Gazzaniga** (1722-1799), de decidida orientación tomista, pero ya en la línea de quienes, abandonando el método de los comentarios, organizan la docencia en forma de tratados [15]. La lista podría ampliarse, porque los autores de tradición escolástica fueron de hecho numerosos en el siglo XVIII, aunque, con muy contadas excepciones, de escasa valía [16].

No faltaron, por lo demás, a lo largo del siglo XVIII, intentos teológicos que, manteniendo un enfoque clásico, se situaron, no obstante, al margen de la tradición escolástica estricta o aspiraron a su renovación en contacto con las nuevas corrientes filosóficas. Cabe distinguir, a este respecto, entre dos planteamientos o líneas. De una parte, la de quienes, inspirándose en Malebranche, se propusieron continuar o prolongar su obra, corrigiéndola eventualmente en algunos puntos; tal es el caso, especialmente, de **Hyacinthe-Sigismond Gerdil** (1718-1802), una de las figuras más representativas del pensamiento filosófico-teológico católico del siglo XVIII [17]. De otra, la constituida por aquellos autores que, proviniendo de la tradición escolástica y formados en su método, entraron en diálogo positivo con una u otra corriente de la filosofía postcartesiana, como el jesuita alemán **Benedikt Stattler** (1728-1797) [18]. La realidad es, sin embar-

[13] Un intento de análisis de los inicios de esa crisis, con particular referencia a España, en SÁNCHEZ GIL, V., «La teología española hasta la Ilustración», en ANDRÉS, M. (dir.), *Historia de la teología española* (Madrid 1987), t.II, p.359-442.

[14] Nacido en Revin (Francia), ingresó en la Orden dominicana. Profesor de filosofía y Teología, ocupó también varios cargos dentro de su Orden. Falleció en su ciudad natal. El título completo de su comentario a la *Summa* es *Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata, sive Cursus Theologiae iuxta ordinem et litteram Divi Thomae in sua Summa;* este comentario comprende 19 vols., que el mismo Billuart compendió en seis: *Summa Summae S. Thomae.* BIBLIOGRAFÍA: MANDONET, P., «Billuart, Ch.-René», en *DThC,* t.II, col. 890-892; FLYNN, L., *Billuart and his Summa* [Londres (Canadá) 1938].

[15] Sus obras más significativas son las *Praelectiones Theologiae* y la *Theologia polemica.* Algunos datos biográficos en COULON, R., «Gazzaniga», en *DThC,* t.VI, col. 1175-1176.

[16] Un elenco en FRAILE, G., *Historia de la Filosofía,* t.III: *Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII),* cit., p.1061-1072.

[17] Nacido en Saboya, toda su vida transcurrió en Italia. Ingresó en la Orden barnabita, y fue hombre confianza de diversos romanos pontífices. Nombrado cardenal en 1777, el veto de Austria impidió que, en 1799, fuera elegido Papa a la muerte de Pío VI. Más información en GODET, P., «Gerdil», en *DThC,* t.VI, col. 1299-1300.

[18] Stattler fue una de las personalidades más importantes del mundo intelectual de

go, que, aunque no faltaron fuertes personalidades, tampoco por esta vía se llegó a obras de relieve, capaces de modificar el rumbo de la cultura de la época.

En el campo de la Teología Moral, el laxismo y el tuciorismo extremado han sido, en el siglo XVIII, en gran parte dejados atrás, pero se encuentran autores de tendencia más o menos rigorista —como el dominico **Daniel Concina** (1687-1756) [19]— y, sobre todo, probabilista. En este ambiente se sitúa la obra de la personalidad más importante en la teología católica de esta época: San Alfonso María de Ligorio, al que en seguida nos referiremos. En el campo de la Teología Espiritual, y por tanto fuera de los ámbitos académicos, merece ser mencionado el jesuita italiano **Giovanni Battista Scaramelli** (1687-1752), autor de estudios sobre algunos de los grandes maestros espirituales y, sobre todo, de dos directorios —el *Direttorio ascetico* y el *Direttorio mistico*—, que tuvieron un enorme influjo [20].

Cerremos esta panorámica general mencionando dos hechos, de naturaleza no intelectual, sino eclesiástico-política, pero con incidencia en la vida teológica, también, en algunos aspectos, respecto al proceso de decadencia al que antes nos referíamos. El primero de ellos está constituido por la serie de expulsiones o prohibiciones políticas sufridas por la Compañía de Jesús, hasta culminar con su supresión canónica en 1773, que privaron a diversas facultades de parte de su profesorado, con efectos negativos para su desarrollo. El segundo de esos hechos tiene una significación más ambigua, ya que, si bien presupone y confirma la crisis de la teología escolástica y fue, en su sustancia, fruto de planteamientos jurídico-políticos criticables, tuvo no obstante, en algunos puntos, efectos positivos.

Nos referimos a la prohibición de enseñar la doctrina escolástica en las facultades de Teología decretada, como parte de los planes de reforma universitaria, por el gobierno austríaco durante los reinados de María Teresa y José II [21]. Los decretos e instrucciones que se

la Baviera del siglo XVIII. Fuertemente crítico con el espíritu racionalista, consideró, no obstante, que para combatirlo era necesario entrar en diálogo con la filosofía postcartesiana, acudiendo para ello especialmente a Leibniz y Wolff. Ver SCHOLZ, F., «Benedikt Stattler», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert* (Munich 1975), t.1, p.11-34; BERNARD, J., «Stattler», en *DThC*, t.XIV, col. 2567-2579; SCHOLZ, F., «Stattler», en *LThK*², t.IX, col. 1023-1024.

[19] Sobre su vida y sus ideas, ver COULON, R., «Concina, Daniel», en *DThC*, t.III, col. 676-707.

[20] Nació en Roma. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1705, siendo ordenado sacerdote en 1716. Sobre su vida y doctrina, ver HOGUE, L., «Scaramelli», en *DThC*, t.XIV, col. 1259-1263, y MELLINATO, G., «Scaramelli», en *DSp*, t.XIV, col. 396-402.

[21] El gobierno austríaco procedió a reformar la enseñanza universitaria en los años 1749 a 1753, completando después esa reforma, con particular incidencia en los planes

promulgaron con esa ocasión vinieron, en efecto, a establecer que la Teología debería ser enseñada al margen del formalismo que suponía el método escolástico; añadiendo, además, que la doctrina teológica no debería exponerse según el espíritu o la doctrina de algún Doctor —San Agustín, Santo Tomás o Duns Escoto—, sino de modo sencillo, *ad mentem Christi*. Este conjunto de medidas, que se sitúan en la línea de la actitud regalista —es decir, de intervención del rey o emperador en las cuestiones eclesiásticas— que caracterizó a la monarquía austríaca durante toda la segunda parte del siglo XVIII [22], suscitaron, como es lógico, reacciones, aunque no demasiado fuertes: el arraigo que el regalismo tenía en amplios sectores del Imperio austríaco y el deterioro en que había caído la escolástica hicieron posible que fueran aceptadas sin especial resistencia, e incluso que contribuyeran a revitalizar la vida de algunas facultades.

2. San Alfonso María de Ligorio

Alfonso María de Ligorio (1696-1787) nació en Marianella, cerca de Nápoles; estudió derecho en esta ciudad y comenzó allí a ejercer la abogacía. A la edad de veintisiete años se orientó hacia el estado eclesiástico, siendo ordenado sacerdote en 1726. Se dedicó a una intensa actividad sacerdotal, poniendo particular empeño en las misiones populares. En 1732 fundó la Congregación Misionera del Santísimo Redentor —cuyos miembros son conocidos ordinariamente como redentoristas—, a la que imprimió una decidida orientación pastoral. En ese contexto se fraguó su dedicación teológica, que tuvo dos vertientes fundamentales: las obras de espiritualidad y

de estudio de las facultades de Teología, entre 1774-1777. Inspirador principal de esa reforma, por lo que a los estudios teológicos se refiere, fue el abad benedictino **Franz Stephan Rautenstrauch** (1734-1785), sobre el que pueden encontrarse algunos datos biográficos en MÜLLER, J., «Rautenstrauch», en *LThK*², t.VIII, col. 1018-1019.

[22] El regalismo austríaco, que hunde sus raíces en el absolutismo regio y en el galicanismo, recibió también el influjo de las ideas del alemán **Johann Nikolaus Hontheim** (1701-1790), que, con el pseudónimo de **Iustinus Febronius**, publicó en 1762 un tratado, inspirado en un regalismo extremo, que tuvo una amplia difusión particularmente en los países del área germánica (sobre su figura ver ORTOLAN, T., «Febronius», en *DThC*, t.V, col. 2115-2124 y RAAB, H., *Hontheim*, en *LThK*², t.V, col. 479-480). Este regalismo alcanzó su punto álgido durante el reinado de José II; de ahí el nombre de josefinismo con el que suele ser designado. Sobre la orientación general de los gobiernos de María Teresa y José II respecto a los asuntos eclesiásticos, puede verse: RAAB, H., en JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, t.VI (Barcelona 1978), p.669-681; ROGIER, L. J., «La Ilustración y la revolución», en AUBERT, R., ROGIER, L. J., y KNOWLES, M. D., *Nueva historia de la Iglesia*, t.IV (Madrid 1977), p.140-149, y PREDIN, E., y JARRY, E., «Les luttes politiques et doctrinales aux XVII et XVIII siècles», en FLICHE, A. y MARTÍN, V., *Histoire de l'Église*, t.19, 2.ª parte (Paris 1956), p.769-780 [ed. española (Valencia 1976), p.503-541].

los escritos teológico-morales. En 1762 fue nombrado obispo de la diócesis de Sant'Agata dei Goti, cargo al que renunció en 1775. Los últimos años de su vida estuvieron dedicados a la congregación por él fundada. Fue canonizado en 1839; en 1871, proclamado Doctor de la Iglesia, y en 1950, patrono de confesores y moralistas [23].

Formado, por lo que a las cuestiones ético-morales se refiere, en el probabiliorismo, su labor pastoral le llevó a advertir pronto las limitaciones de ese planteamiento, que —así pudo comprobarlo en muchos momentos— tiende a provocar situaciones de tensión en la conciencia. De ahí que, cuando, a partir de 1743, asumió la tarea de impartir cursos de moral a jóvenes redentoristas, después de pensarlo despacio, decidiera tomar como base un manual de orientación probabilista: la *Medulla theologiae moralis* de Hermann Busembaum, que reeditó en 1748, completándola con notas, en algunas ocasiones bastante amplias, de carácter doctrinal. En un momento posterior, retomando y ampliando esas notas, publicó, entre 1753 y 1755, la primera edición de su *Theologia moralis,* sobre la que volvió, a fin de revisarla, a lo largo de toda su vida: tuvo, en efecto, ocho ediciones, la última de las cuales apareció en 1785, apenas dos años antes de su fallecimiento.

El proceso al que los datos reseñados apuntan fue producto de una honda maduración interior, no exenta de vacilaciones, ya que, si bien San Alfonso advertía con claridad la rigidez a la que podía conducir el probabiliorismo, no era menos consciente de los peligros a los que estaba expuesto el probabilismo. De ahí que fuera poco a poco dando pasos, a fin de matizarlo o corregirlo. A este efecto se movió en dos direcciones. De una parte, integrando la reflexión teo-

[23] OBRAS: *Dissertatio scholastico-moralis pro uso moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris* (1749); *Istruzione e pratica a ben ricevere le confessioni* (1748; publicada en 1757 en versión latina con el título de *Praxis confessarii ad bene accipiendas confessiones); Theologia moralis* [primera edición: 1753-1755; ed. critica L. Gaudé, 4 vols. (Roma 1905-1912)]; *Le glorie di Maria* (1750); *Homo apostolicus* (síntesis de la *Theologia moralis,* publicada en italiano en 1757 y traducida luego al latín en 1759; obtuvo una amplísima difusión); *Pratica di amar Gesù Cristo* (1768); obras completas: *Opera dogmatica,* traducción latina y ed. crítica de A. Walter, 2 vols. (Roma 1903); *Opera ascetica,* 10 vols. (Roma 1935-1968); en castellano ha sido publicada una selección de sus *Obras ascéticas,* 2 vols. (Madrid 1952 y 1954). BIBLIOGRAFÍA: HORTELANO, A., «Alfonso María de Ligorio, San», en *GER,* t.I, p.656-659; KANNENGIESER, J., «Alphonse de Liguori (Saint)», en *DThC,* t.I, col. 901-921; LIEVIN, G., «Alphonse de Liguori (Saint)», *DSp,* t.I, col. 357-389; MONDIN, B., «Alfonso de Liguori», en *Dizionario dei teologi* (Bolonia 1992), p.47-50; REY-MERMET, T., *El santo del siglo de las luces, Alfonso de Liguori* (Madrid 1985); ID., *La morale selon saint Alphonse Marie de Liguori* (Paris 1987); DELERUE, F., *Le système morale de Saint Alphonse* (Saint-Etienne 1929); AA.VV., *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur* (Paris 1987); GALINDO, A., «Los grandes tratados de moral en San Alfonso María de Ligorio. Arquitectura de la síntesis de su teología moral», en *Moralia* 10 (1988), 273-304.

lógico-moral con una referencia constante a la Sagrada Escritura, dando así a la exposición un tono espiritual. De otra parte, subrayando que, en sus juicios, la conciencia debe atender siempre a la honestidad de la acción, de manera que no basta la simple probabilidad de una sentencia para que sea lícito acogerse a ella: sólo en el caso de que exista una diversidad de opiniones que gozan todas ellas de una seria probabilidad —de manera que cabe decir que son igualmente probables— puede concluirse que hay libertad para seguir la que se estime oportuno. De ahí la calificación de *equiprobabilismo* con que se designa frecuentemente su sistema.

Alfonso de Ligorio, como puede advertirse por lo dicho, se mueve en el interior de las coordenadas y de la metodología de la casuística, en plena continuidad con la orientación que la Teología Moral había tomado durante la centuria que le precede. A lo que aspiró no fue tanto a superar los esquemas de la Teología Moral de su tiempo cuanto a encontrar una vía media o moderada, que evitara los riesgos a los que conducían los sistemas morales que le preceden: su obra representa, no obstante, un cambio decisivo en el horizonte intelectual de su tiempo. Su experiencia pastoral, su profunda espiritualidad, su ecuanimidad de carácter y su sentido práctico hicieron posible que, aun sin proceder a una discusión intelectual de los presupuestos de la casuística de la época, la superara de hecho. El *equiprobabilismo,* aunque pueda presentarse como un sistema de algún modo análogo a los otros sistemas morales —y aunque el propio San Alfonso así lo presentara—, no es, en realidad, un sistema, sino más bien una invitación a situarse con realismo y seriedad de conciencia ante el problema de la decisión moral. Aunque no llegara a una plena clarificación especulativa de las perspectivas últimas gracias a las que se fundamenta y estructura el saber ético, San Alfonso supo mostrar de forma concreta la conexión entre verdad, libertad y conciencia, haciendo así posible que la Teología Moral superara las estrecheces a que la condenaba la discusión sobre los sistemas morales. De ahí el eco que, apenas publicados, obtuvieron su *Theologia moralis* y los otros escritos que la acompañaron, así como el influjo que su doctrina continuó ejerciendo en épocas posteriores. La obra alfonsiana contribuyó, pues, poderosamente a la clarificación de la Teología Moral, al menos por lo que se refiere a su formulación práctica, si bien, carente de la hondura especulativa necesaria para ello, no consiguió modificar el rumbo general de la teología barroca que, en su conjunto, prosiguió su decadencia.

III. NUEVOS PASOS EN LA CONFIGURACION DE LOS TRATADOS TEOLOGICOS

El siglo XVIII fue, sin embargo, un período importante respecto a un aspecto concreto de la historia de la Teología: la distinción y configuración entre los tratados teológicos. Durante esa centuria se completó, en efecto, el proceso de formación de las especialidades teológicas, al que ya hicimos referencia en el capítulo anterior, y se llegó a una estructuración del saber teológico que, especialmente en lo que se refiere a la docencia, continúa todavía vigente.

Dos hechos deben ser consignados: en primer lugar, la consolidación de dos nuevas especialidades (la Teología Fundamental y la Teología Pastoral), y, en segundo lugar, la organización o estructuración de la docencia a través del sistema de exposiciones sistemáticas o tratados.

1. La consolidación de la Teología Fundamental

El itinerario que condujo a la constitución de la Teología Fundamental como disciplina específica fue de hecho largo y fruto, además, de la confluencia de dos procesos distintos, iniciados ambos bastante antes de la centuria en que ahora nos encontramos: de una parte, el proceso que llevó a la aparición de los tratados *de vera religione;* de otra, el que condujo a la proliferación de los tratados *de locis* [24].

Ambos tratados se fundamentan en necesidades básicas: el *de vera religione,* en la aspiración a poner de manifiesto la racionalbilidad del acto de fe; el *de locis,* en el deseo de clarificar las fuentes del pensar teológico y, por tanto, su metodología. De ahí que, de una forma u otra, hayan encontrado eco en la teología de todos los tiempos. A partir del siglo XVI, aunque por caminos separados, uno y otro fueron creciendo y adquiriendo autonomía. Nos encontramos así, al llegar el siglo XVIII, con dos tratados ya configurados, distintos entre sí. El hecho nuevo que se produjo a comienzos de este siglo, conduciendo así a la aparición de la Teología Fundamental en el sentido moderno, fue la decisión de unir ambos tratados que tomó el teólogo jesuita alemán **Vitus Pichler,** plasmándola en su obra *Theologia polemica,* publicada en 1713.

Como indica su título, este libro de Pichler pertenece a la teología de controversia, muy común, como ya dijimos, a partir de la

[24] Para cuanto sigue nos inspiramos en lo ya expuesto en ILLANES, J. L., «Eclesiología y misionología en el siglo XVIII», en *Scripta Theologica* 17 (1985), 123-129, con la bibliografía ahí referida.

ruptura de la unidad cristiana y de la posterior aparición del racionalismo. Pichler no aspiraba a introducir innovaciones radicales, sino, más sencilla y modestamente, a unificar las diversas cuestiones de que venía ocupándose la literatura controversista. Al realizar ese intento advirtió que, de hecho, existían controversias de dos tipos según el alcance de las cuestiones a las que afectaban: generales, que están referidas a la fe considerada en su generalidad, y particulares, que dicen relación a un dogma o verdad concreta. De ahí que, abandonando la distinción entre un tratado *de vera religione,* un tratado *de locis* y unos escritos de controversia sobre aspectos diversos, concibiera una obra unitaria, en la que comienza exponiendo las controversias generales, primero respecto a los racionalistas y deístas, después respecto a los protestantes, para ocuparse finalmente de las numerosas y variadas controversias particulares.

La esquematización ideada por Pichler fue difundiéndose progresivamente a lo largo del siglo XVIII, hasta alcanzar una posición predominante en los últimos decenios de esta centuria. Se percibe, a lo largo de ese proceso, una cierta oscilación entre los enfoques apologéticos y los metodológicos provenientes de las dos tradiciones anteriores, pero, a fin de cuentas, terminó por imponerse un *iter* expositivo según el cual, después de haber mostrado el carácter natural de la actitud religiosa y la verdad del hecho de la revelación, contra escépticos, deístas, agnósticos y ateos, se pasa a tratar de la comunidad cristiana, con vistas, primero, a mostrar que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia fundada por Cristo, y, después, que esa Iglesia está dotada de una estructura jerárquica y de un magisterio que garantiza infaliblemente la continuidad de la transmisión histórica del mensaje revelado. Lo que, más adelante, se dará en llamar Teología Fundamental clásica ha encontrado su primera formulación [25].

[25] Precisando la terminología, conviene subrayar que, si bien la expresión Teología Fundamental es utilizada por algún autor del siglo XVIII y de los períodos sucesivos, las denominaciones que predominan son la de *Tractatus de vera religione ac de Ecclesia, Tractatus de apologetica* u otras similares. La denominación de Teología Fundamental se impuso sólo en el siglo XX, como resultado de un proceso que, superando actitudes controversistas y defensivas, busca una configuración más positiva y acabada de esta disciplina. Como síntesis emblemática de esta evolución puede verse el articulo de H. BOUILLARD, «De l'Apologétique á la Théologie fondamentale», en *Les quatre fleuves* 1 (1973), p.57-70; una exposición más detallada, con buena bibliografía, en LATOURELLE, R., *Teología fundamental,* en *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992), p.1437-1448.

2. El nacimiento de la Teología Pastoral

La historia de la aparición de la otra especialidad antes aludida, la Teología Pastoral, es mucho más breve: nació, en efecto, como consecuencia de un acto legislativo ya mencionado, a saber, la decisión tomada por María Teresa de Austria sobre la reforma de los estudios teológicos en todo el territorio del imperio austro-húngaro. Las medidas de reforma entonces adoptadas incluyeron, entre otras cosas, un decreto en virtud del cual se establecía que a los estudios teológicos debería añadírseles una disciplina, la Teología Pastoral, en la que se agrupaban todas las materias (ascéticas, retóricas, catequéticas, homiléticas, etc.) consideradas necesarias para la adecuada formación de los sacerdotes en cuanto pastores a los que se encomienda el cuidado de la comunidad cristiana. La disciplina así nacida encontró acogida también más allá de las fronteras del Imperio, de manera que, a partir de ese momento, la Teología Pastoral puede considerarse ya establecida [26].

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII la Teología se presenta, pues, dividida, desde una perspectiva académica, en un tronco básico, la Teología Dogmática, y cuatro ramas o disciplinas que, aunque presupongan la Dogmática, poseen autonomía metodológica y, de ordinario, también docente: la Teología Fundamental, la Teología Moral, la Teología Pastoral y —aunque situada todavía, en aquella época, al margen de las estructuras universitarias— la Teología Espiritual [27]. Desde entonces hasta nuestros días, los cambios que se han producido, importantes desde muchos puntos de vista, han respetado ese enfoque formal.

[26] También aquí, como respecto a la Teología Fundamental, se han producido, con el transcurso del tiempo, desarrollos importantes; el más significativo es, sin duda, el que tuvo lugar a raíz de la evolución de los estudios eclesiológicos en el siglo XIX que, al provocar una comprensión más profunda de la Iglesia, llevaron a que la Teología Pastoral dejara de ser considerada un simple curso de formación de pastores para ser entendida como una reflexión teológica sobre la actividad de la Iglesia en su conjunto, es decir, en cuanto comunidad integrada por pastores y fieles que participan todos, cada uno según su función propia, de una común misión cristiana. Sobre los orígenes y desarrollo de la Teología Pastoral, ver ARNOLD, F. X., *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge* [Friburgo (Alemania) 1949]; AA.VV., *Von der Pastoraltheologie zur Praktische Theologie. 1774-1974* (Salzburgo 1975); MIDALI, M., *Teologia pastorale o pratica* (Roma 1991), p.17-72.

[27] Para completar el cuadro de las disciplinas teológicas, habría que mencionar la Exégesis bíblica, la Historia de la Iglesia y el Derecho Canónico. Pero estas materias, aunque formen parte del árbol de las ciencias teológicas, no pertenecen a la Teología en sentido estricto; quedan por eso al margen de nuestra exposición.

3. La introducción de los tratados como método expositivo y didáctico

A fin de completar el análisis de la configuración adquirida por la Teología en el siglo XVIII, es necesario señalar que, paralelamente a la aparición o consolidación de las especialidades, se produjo —como ya apuntamos— otro proceso de análoga o incluso mayor trascendencia: la generalización de los tratados como método de exposición teológica.

La metodología docente, inaugurada en la época medieval, basada en el comentario del texto de un maestro —las *Sentencias* de Pedro Lombardo—, se mantuvo durante la primera parte de la época moderna, si bien, por influjo de Cayetano, las *Sentencias* del Lombardo fueron ampliamente sustituidas por la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. A partir de la segunda mitad del siglo XVII y como consecuencia de un complejo número de factores —que van desde el gusto por el sistema introducido por el pensar racionalista hasta el deseo de contar para la formación seminarístico-sacerdotal con textos que se aproximaran, por su estructura, a la del Catecismo para los párrocos promulgado después del Concilio de Trento—, el método del comentario de un maestro fue perdiendo terreno frente a la progresiva difusión de manuales o tratados de carácter sistemático, análogos a los llegados a nuestros días. A mediados del siglo XVIII el período de los comentaristas ha llegado a su fin y la victoria de los manuales puede considerarse absoluta, como puede comprobar todo el que recorra la lista de las obras publicadas por profesores de Teología en facultades o seminarios durante esa centuria [28].

Este tránsito desde los comentarios a los manuales implicaba, en realidad, algo más importante que un simple cambio de estructura en el orden o distribución de las materias: trajo consigo, en efecto, una modificación de la metodología docente y, por tanto, del conjunto de la formación. El método medieval —y, al menos en algún grado, el de los comentaristas posteriores que lo imitaron— se basaba en la *quaestio*, es decir, en el análisis de una cuestión o problema que el maestro plantea y, conjuntamente con los alumnos, procura resolver. El método de los manuales aspira, en cambio, a la exposición ordenada de la doctrina ya alcanzada por el maestro, siguiendo para ello un orden o esquema en el que cada punto ocupa su lugar adecuado y

[28] Entre los muchos títulos que podrían mencionarse, citemos, a modo de ejemplo, así como por razón de su rigor metodológico y por el influjo que ejerció, el curso de los **Wirtzburgenses,** es decir, el curso elaborado entre 1766 y 1771 por el grupo de jesuitas que ejercieron docencia durante esos años en la Universidad de Würzburg; ver la respecto: RONDET, H., «Wirceburgenses», en *DThC*, t.XV, col. 3556-356, y MADRE, A., «Wirceburgenses», en *LThK²*, t.X, col. 1185.

procediendo, en cada apartado, mediante la enunciación de una verdad o tesis que se fundamente mediante la referencia a los argumentos de autoridad o de razón que la acreditan. En pocas palabras: el *ordo inventionis,* propio de la *quaestio,* es sustituido por el *ordo expositionis,* con las ventajas —transmisión de la totalidad de los datos, exposición acabada, etc.—, pero también con los límites —menor acento en la creatividad intelectual— que ese cambio supone [29].

IV. IMMANUEL KANT Y EL «GIRO COPERNICANO» EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

Los últimos decenios del siglo XVIII presenciaron no, ciertamente, el fin de la Ilustración —pues el proyecto ilustrado extiende su influencia hasta nuestros días—, pero sí el fin de su primera etapa. Jean Jacques Rousseau, y posteriormente, con más vehemencia aunque no con más hondura intelectual, el movimiento filosófico-literario del *Sturm und Drang* (arrebato e ímpetu) [30], exaltaron el sentimiento, poniendo así de manifiesto las limitaciones —la unidimensionalidad— de la razón ilustrada. En Inglaterra, David Hume, con su empirismo radical y su crítica de las ideas, hizo pedazos la identificación entre claridad y verdad de la que vivía la tradición racionalista.

Los acontecimientos políticos y, en primer lugar, la Revolución francesa, con sus luces y sus sombras —sus momentos de exaltación y sus experiencias dramáticas—, mostraron que el «reino de la razón» debía hacer frente a dificultades y contradicciones mucho más amplias y complejas de las que los primeros ilustrados imaginaron. El ideal de una sociedad racional, regida por la razón, y en conse-

[29] Este proceso estuvo unido a una evolución en el significado del adjetivo «dogmático», que, aunque tenga una importancia secundaria, conviene reseñar, pues resulta significativa. El adjetivo «dogmático» se empleaba ya en épocas anteriores a aquella en la que estamos situados: venía a significar lo referente al dogma y por tanto se oponía a «moral», o, en otras ocasiones, a «litúrgico», etc. A finales del XVII empieza a ser usado contraponiéndolo no ya a «moral», sino a «escolástico»: se distingue así entre una teología dogmática, que expone la verdad cristiana de modo asertivo, defendiéndola, eventualmente, de quienes la combaten, pero sin entrar en disquisiciones especulativas, y una teología escolástica o especulativa, en la que se procede a una profundización o discusión en esa línea. De ahí las expresiones *tractatus dogmaticus, tractatus scholasticus* o *tractatus dogmatico-scholasticus* (que aspira a unir ambos métodos), frecuentes en obras del siglo XVIII y del siguiente. Ese modo de hablar, y de proceder, ha sido ya superado, felizmente, pues implica en realidad una comprensión inadecuada de la Teología, muy vinculada a la crisis general del teologizar que caracteriza todo este período. Sobre esta problemática, ver CONGAR, Y. M., *Théologie* cit., col. 432-434.

[30] Título de una obra teatral de 1776, que dio nombre al movimiento.

cuencia justa, continuó no obstante ejerciendo un fuerte atractivo sobre los espíritus.

En ese contexto filosófico-religioso, participando a fondo de algunos de los planteamientos señalados, resultándole más lejanos otros, se sitúa una figura decisiva, por lo que a la evolución del pensamiento se refiere, en el tránsito desde la etapa anteriormente considerada a las sucesivas: **Immanuel Kant** (1724-1804), en quien conviene que nos detengamos [31].

1. La crítica de la razón pura y la inexistencia de un acceso teorético a Dios

En la configuración del pensamiento kantiano confluyeron múltiples factores. En primer lugar, la tradición pietista en la que se formó durante sus años jóvenes, y a la que se debe, al menos en parte, su hondo sentido de lo moral. Inmediatamente después, la herencia ilustrada, cuya valoración de la razón comparte por entero [32]. Finalmente —en orden a lo que aquí y ahora nos interesa—, la filosofía de Christian Wolff, a la que se adhirió hasta que la lectura de Hume le hizo «despertar del sueño dogmático», es decir, de toda presentación del conocer como un proceso especular y deductivo.

La aceptación de las críticas dirigidas por Hume a la teoría de las ideas le llevaron a separarse definitivamente de Wolff, pero no le condujeron en modo alguno hacia ese escepticismo y ese utilitarismo que son la conclusión inmediata y espontánea del criticismo humia-

[31] De la inmensa bibliografía sobre Kant, damos sólo una breve selección. Para una introducción a la filosofía kantiana en general pueden verse SANZ, V., *Historia de la filosofía moderna* (Pamplona 1991), p.385-526; COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t.I: *La filosofía trascendental de Kant* (Barcelona 1966); LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant* (Pamplona 1973). Sobre la actitud de Kant ante la fe cristiana, y, en general, sobre su filosofía de la religión, ver: ODERO, J. M., *La fe en Kant* (Pamplona 1990); BRUCH, J. L., *La philosophie religieuse de Kant* (Paris 1968); DI SALVO, G., *Cristianesimo e fede razionale in Kant* (Milán 1981); ELSCHAZLI, A. E., *Kants kritische Philosophie und das Problem der Offenbarung* (Hamburgo 1970); MENÉNDEZ UREÑA, E., *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión* (Madrid 1979); CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Salamanca 1981); DE VOS, H., *Kant als Theologe* (Baarn 1968); SCHULTZ, W., *Kant als Philosoph des Protestantismus* (Hamburgo 1960).

[32] Baste citar su famosa frase en el escrito *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*: «La Ilustración consiste en la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Esa minoría de edad es culpable cuando su causa no reside en la incapacidad del propio entendimiento, sino en la falta de decisión y de ánimo para servirse de él sin la dirección de otro. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!: he aquí el lema de la Ilustración» (*Was is Aufklärung?*, en *Gesammelte Schriften*, ed. de la Academia Prusiana de las Ciencias, t.VIII, 35).

no. Kant no admitió ni por un instante que las ideas pudieran ser —como pensaba Hume— mero fruto de la costumbre que lleva a relacionar entre sí sensaciones y percepciones en realidad inconexas: aceptar esa interpretación sería poner en entredicho el valor de dos realidades a las que Kant no podía ni quería renunciar, a saber, la ciencia —y concretamente la ciencia física tal y como Newton había llegado a formularla— y la moralidad.

En los largos años de reflexión que siguieron a su separación del racionalismo wolffiano y que culminaron con la publicación en 1781 de la *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft),* Kant vislumbró una salida mediante lo que, inspirándose en sus propias palabras, ha sido calificado como un «giro copernicano» en la historia de la filosofía [33]. Hay que abandonar —ésta es la tesis a partir de la cual se originan y estructuran las largas argumentaciones y análisis que integran la *Crítica*— toda pretensión de explicar el conocimiento como una actividad regida por los objetos sobre los que versa, para entenderlo más bien como una actividad que crea su propio objeto.

Las ideas no son, como pensaba Hume, el mero producto de la inercia y del acostumbramiento humanos, que al percibir frecuentemente unidos determinados fenómenos cree haber captado nexos y relaciones en realidad inexistentes o, al menos, no demostrables. Pero tampoco, como afirmaba la metafísica clásica, el fruto de una capacidad que la inteligencia humana posee para penetrar en la sustancia de lo real. Es, radical y netamente, el resultado de una acción proyectiva de la inteligencia. El conocer, para Kant, presupone la experiencia, y más concretamente la experiencia sensible; pero esa experiencia es reducida a unidad y elevada a objeto inteligible gracias a la actividad de la inteligencia y de la razón, que proyectan sobre ella formas *a priori* que radican en la mente humana antes de todo conocimiento. Conocer es conocer la realidad tal y como aparece ante la inteligencia una vez que esa misma inteligencia la ha revestido de inteligibilidad, ordenando, situando bajo categorías inteligibles, la «rapsodia» o flujo de las sensaciones.

La ciencia, con cuanto implica de racionabilidad, de afirmación de necesidad y de ley, queda así salvada, pues expresa la racionalidad que la mente ha proyectado sobre lo sensible, organizándolo y haciendo en consecuencia que pueda ser controlado y manejado por el ser humano. Kant ha alcanzado de esta forma uno de sus objetivos

[33] El texto en el que Kant apunta la comparación entre su giro gnoseológico y el que, en física y astronomía, provocó Copérnico, se encuentra en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B, XVI-XVIII, en *Gesammelte Schriften,* t.III, 11-12).

fundamentales, pero ha introducido, al mismo tiempo, una ruptura radical entre el *fenómeno,* la realidad tal y como aparece ante la mente humana, y el *noúmeno,* la realidad o cosa en sí: conocemos las cosas tal y como nuestra inteligencia nos las presenta, pero no como son en sí mismas. La consecuencia de todo ello será que esas tres grandes realidades que son el alma, el mundo y Dios se presentarán, ante el pensamiento kantiano, como ideas y sólo como ideas, es decir, como creaciones de la inteligencia humana: desde la perspectiva de la razón pura o teorética, no puede, pues, sentarse afirmación alguna respecto a su contenido nouménico o, en terminología clásica, a su realidad. Más aún, de las que, siempre desde esa perspectiva —y con esta conclusión nos deja la *Crítica de la razón pura*—, no puede afirmarse ni siquiera que remitan a una realidad fuera de la mente, ya que ni del alma, ni del mundo, ni de Dios cabe experiencia sensible, y sólo esa experiencia garantiza la existencia efectiva de los objetos de nuestro pensar.

2. La razón en su uso práctico: de la moralidad a la religión

Siete años después, en 1788, Kant publica la segunda de sus obras fundamentales, la *Crítica de la razón práctica (Kritik des praktischen Vernunft),* dando con ella un paso adelante decisivo en la formulación de su pensamiento. El punto de partida de esta nueva fase del proceder kantiano está constituido por la constatación del hecho de la moralidad o, en otras palabras, de la conciencia moral: la realidad de que el hombre es capaz de determinarse a obrar moralmente —cuando percibe una acción como buena o debida—, con independencia de toda referencia a utilidad o a satisfacción personal alguna. Se trata, afirma Kant, de un hecho primario, *a priori,* no derivado de ninguna consideración previa, sino que se impone de por sí: de hecho, el hombre se reconoce y afirma a sí mismo como ser llamado a hacer aquello que su conciencia le prescribe. Ahí reside precisamente —añade— la dignidad del ser humano: en obrar por sentido del deber, en ser para sí mismo su propio legislador. La conciencia moral es, en efecto, para Kant, conciencia pura del deber, advertencia de lo que debe ser hecho por sí mismo, sin referencia ulterior alguna, ni a la felicidad ni a Dios. Presentar las cosas de otra manera, considerar el deber como una vía a la felicidad o como algo que resulta debido porque lo manda Dios, sería —afirma— negarlo como tal deber y desconocer la fuerza con que, por sí mismo, se impone a la razón. Más aún, sería poner en entredicho la dignidad del ser humano, que dejaría de ser autónomo —su propio legislador y dueño— para estar sometido a una realidad exterior a él mismo.

—la felicidad o Dios— de la que derivaría la fuerza o razón de ser de la ley.

Eso no quita —reconoce Kant— que la separación entre moralidad y felicidad constituya para el hombre una prueba. Es precisamente aquí donde interviene, en la argumentación kantiana, la referencia a la inmortalidad del alma y, más especialmente, a Dios. La separación fáctica entre moralidad y felicidad que atestigua la experiencia, implica, en efecto, que sólo puede confiarse en su unión efectiva si cabe pensar en un más allá y en «una causa de la naturaleza toda» que fundamente y haga posible «la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad» [34]. La experiencia moral —mejor dicho, la conexión de la experiencia moral con el conjunto de la vida— lleva, en suma, a pensar en el alma y en Dios; más aún, a atribuirles realidad, a postular la realidad de un alma inmortal y de un Dios, de un supremo legislador moral que, dominando la naturaleza y llevando la creación hacia su fin, garantice la plenitud del bien y, por tanto, la efectiva unidad de moralidad y felicidad. La inmortalidad del alma y la existencia de Dios, junto con la libertad, son, así —dirá Kant—, postulados de la razón práctica, es decir, proposiciones de carácter teorético, aunque no afirmadas por la razón teorética, sino por la práctica, en dependencia de una ley moral, de la que provienen o fluyen en cuanto condiciones o requisitos que la mente pone para dar plena coherencia a la inserción del actuar moral en el conjunto de su existencia.

El sustantivo «postulado» y el verbo «postular» tienen, en el texto kantiano, una significación técnica precisa. Indican algo más que el simple formular hipótesis, o el mero enunciar aspiraciones o posibilidades, ya que implican un verdadero afirmar; aluden por tanto a un acto de la inteligencia que reviste los caracteres de una convicción profunda, de una creencia, de una «fe racional», de un «tener por verdadero» *(fürwahrhalten)*, según expresiones del propio Kant. Pero remarcando, a la vez e inseparablemente, que ese acto o afirmación, aun siendo de carácter teorético —dice referencia a la existencia efectiva del alma y de Dios—, no tiene fundamento teorético de ningún tipo ni tampoco posee, valga la expresión, alcance teorético alguno. Dicho con otras palabras, se trata de afirmaciones que no otorgan ninguna certeza teorética sobre la realidad de Dios ni tampoco conocimiento alguno respecto a El, a su en sí, por decirlo con terminología kantiana, ni menos aún autorizan a pensar en una comunión o relación personal con El. El Dios que Kant proclama —mejor, postula— es, en suma, un Dios que se afirma tan sólo en dependencia de la experiencia moral y en orden a ella: se afirma a

[34] *Crítica de la razón práctica* (en *Gesammelte Schriften*, t.V, 124ss).

Dios no porque se le conozca, ni porque, de algún modo, percibamos, mediante la razón teorética, su realidad, sino sola, única y exclusivamente porque lo reclama nuestro actuar moral.

El Dios de quien Kant habla tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la obra que dedica expresamente al tema de la religión *(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft: La religión dentro de los límites de la mera razón,* publicada en 1793), es, en suma, nuevamente un Dios moral, un Dios afirmado en relación con la moralidad, que permanece absolutamente desconocido en cuanto a su propio ser y con quien, por tanto, el hombre ni entra ni puede entrar en relación personal, o —lo que viene a ser equivalente— con el que no hay otra relación que la que implica la obediencia a la propia conciencia en la que se patentiza la ley moral. Religión y moralidad, a fin de cuentas, se identifican: no hay más religión que la que se expresa en y a través de la vida moral. Como dirá el propio Kant en frase sintética, la religión, considerada subjetivamente, no es otra cosa que «el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos» [35], o sea, la moral vivida en actitud de referencia a un Dios proclamado como legislador, pero con el que no se establece, ni cabe establecer, relación interpersonal alguna.

3. La herencia kantiana y el desarrollo posterior de la Teología

«He tenido que abolir el saber para dar paso a la fe». Esta frase, escrita por Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* [36], nos ofrece, con la fuerza de sus propias palabras, un resumen de su proyecto intelectual. Situado a casi siglo y medio de los escritos cartesianos, Kant es consciente de que la razón humana no posee esa omnipotencia que, a partir de Descartes, se le había atribuido: una razón —más concretamente, una razón creada, una razón humana— que pretenda dominar la totalidad de lo real, lo destruye y se destruye a sí misma. Se impone, pues, reconducir la razón a su verdad, determinar sus límites: destruir la pretensión según la cual el hombre puede aspirar a conocerlo todo. En otras palabras, hay que poner de manifiesto que la razón humana es una razón finita. Y, de esa forma, abrir la puerta a la fe, al reconocimiento de que hay en el hombre algo más que razón.

[35] *La religión dentro de los límites de la mera razón* (en *Gesammelte Schriften,* t.VI, 84 y 153).

[36] *Crítica de la razón pura* (B XXX, en *Gesammelte Schriften,* t.III, 19).

Es fácil compartir, al menos en parte, esta crítica de la razón cartesiana y wolffiana, que juega, sin duda, un papel central en el intento kantiano. Se entiende también fácilmente que, sobre todo en el contexto del racionalismo, se haya visto en Kant, y especialmente en el Kant de la razón práctica, una posibilidad o vía en orden a la afirmación del valor de la religión y, por tanto, un interlocutor válido para el desarrollo del teologizar cristiano. Sólo que en su crítica de la razón racionalista Kant se quedó a mitad de camino. La razón tal y como Kant la presenta es ciertamente razón finita, razón que tiene límites; pero, a la vez, razón que, en el interior de esos límites, reina de modo soberano. Lo que está más allá de la razón es, sencillamente, lo incognoscible. De ese modo Kant se condena a hablar sólo del hombre, arrojando todo lo demás al abismo de lo ignoto, más aún, de lo inalcanzable. Las consecuencias, desde una perspectiva teológica, son importantes y graves. Kant puede hablar, y habla con frecuencia, de fe; pero la fe de la que habla no es la fe cristiana vista en su plenitud —aceptación de la palabra de un Dios que nos hace participar de su vida—, sino un tener por verdadera la existencia de un Dios cuya vida —cuyo en sí— es inalcanzable, de modo que su afirmación revierte por entero en nuestro puro actuar moral. El Dios de Kant no es el Dios que testifican las Escrituras, es decir, el Dios vivo que se comunica a los hombres. No es, pues, extraño que gran parte de las páginas de *La religión dentro de los límites de la mera razón* estén dedicadas a una relectura de los dogmas y ritos de la religión cristiana con vistas a ofrecer una interpretación de signo moralizante, es decir, a presentar esos dogmas y esos ritos como símbolos de verdades o actitudes de orden moral. El Dios vivo y la fe como encuentro están ausentes —repitámoslo— del texto kantiano.

Y no sólo del texto, sino también, y sobre todo, de sus presupuestos. La importancia de Kant, y lo que explica que nos hayamos detenido a exponer con cierta extensión sus ideas, radica no tanto en su teoría sobre la religión, que a fin de cuentas no es sino una formulación más del planteamiento común a la tradición racionalista e ilustrada, cuanto en su gnoseología, es decir, en la ruptura por él establecida entre fenómeno y noúmeno, entre pensamiento y realidad. El giro copernicano que Kant imprimió a la reflexión humana —al modo como el hombre interpreta y concibe su propio conocer— coloca a la Teología —y a la Filosofía— ante un dilema o encrucijada, que, como consecuencia de la difusión alcanzada por el planteamiento kantiano, llega hasta nuestros días:

— Enfrentarse con Kant, realizar una crítica de su crítica para restablecer el realismo del conocimiento, lo que implica, desde una perspectiva histórica, reentroncar, por encima de Kant, con la Filosofía y la Teología clásicas —grecorromana, patrística y medie-

val—, a fin de proseguir su intento, desarrollándolas según la aportación de las sucesivas generaciones y en diálogo con el devenir de la cultura.

— O bien, admitiendo la crítica kantiana, intentar, a partir de ella, un acceso a la fe cristiana, lo que, como se desprende de lo dicho, resulta extremadamente complejo. Es, no obstante, el camino que van a recorrer las figuras más representativas del mundo cultural de religión luterana en la Alemania de los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX, siguiendo para ello las dos vías que permite el intento kantiano: el análisis de la razón con la intención de hallar en ella un punto de encuentro o fusión con la divinidad; la remisión, como lugar de manifestación de lo religioso, al más allá de la razón. De estos avatares nos ocupamos a continuación.

V. LA RELIGION EN EL CONTEXTO DEL IDEALISMO

1. El idealismo como proyecto intelectual: características generales

El primero de los dos itinerarios recién mencionados, es decir, el intento de encontrar en la razón, considerada como fuente única y radical del conocer, una referencia a Dios, dio origen al movimiento filosófico que conocemos como idealismo, cuyos iniciadores y representantes fundamentales, es decir, Fichte, Schelling y Hegel [37], consideraron extremadamente problemática la ruptura establecida por Kant entre conocimiento y sensibilidad, entre pensamiento y mundo, entre fenómeno y cosa en sí, y aspiraron a superarla, aunque —y este punto tiene importancia decisiva— no al margen de Kant, sino en el interior del giro intelectual por él inaugurado.

El proceder kantiano fue calificado por el propio Kant como trascendental, entendiendo por tal una reflexión que, de acuerdo con la cadencia propia de su sistema, versa no tanto sobre los objetos cono-

[37] Sobre el idealismo, aparte de las historias generales de la filosofía —las ya citadas en la bibliografía general del capítulo u otras similares—, puede verse COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t.II: *El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel* (Barcelona 1986); HARTMANN, N., *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols. (Buenos Aires 1960); PETRUZZELIS, N., *L'idealismo e la storia* (Brescia 1957). Desde una perspectiva teológica o, al menos, del análisis de las ideas respecto a la religión: VON BALTHASAR, H. U., *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* (Heidelberg 1957); TILLIETE, X., *La christologie idéaliste* (Paris 1970); LEUTGERT, W., *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 4 vols. (Gütersloh 1925) (reimpresión: Hildesheim 1967); GUZZO, A., *Idealismo e cristianesimo*, 2 vols. (Nápoles 1936); FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, o.c., particularmente el capítulo IV: *Risoluzione atea dell'idealismo*.

cidos, sino, más bien, sobre los presupuestos del conocer; una reflexión, por tanto, que, presuponiendo la experiencia —la actividad cognoscente y vital del sujeto—, no intenta prolongarla, sino, al contrario, dar, por así decir, un paso atrás, a fin de captar las leyes del entendimiento que son condición de posibilidad de dicha experiencia. El idealismo se mantiene fiel a ese método: al plantearse la superación de las rupturas antes mencionadas, va, pues, al interior de la mente humana, para intentar percibir de qué manera puede estar contenida en ella, de algún modo la unidad absoluta de lo real. La distinción entre sujeto cognoscente y mundo, entre pensamiento y realidad, entre lo finito y lo infinito, va así a entrar en crisis o, al menos, va a ser puesta en discusión.

Pero, para comprender el idealismo alemán y su proyecto intelectual, no basta con situarlo por relación a Kant, ya que existe otra raíz de igual o incluso mayor importancia: el romanticismo [38]. El influjo del movimiento del *Sturm und Drang* y particularmente de Goethe fue determinante del momento espiritual e intelectual de la Alemania de la época objeto ahora de nuestro interés. La naturaleza, la vida, la historia fueron, en ese contexto, afirmadas con plenitud. El universo, percibido y cantado en su unidad, en su desarrollo y en su belleza. La vida, afirmada en su variedad inagotable, con cuanto implica de alegría y de dramaticidad. El sentimiento, potenciado incluso hasta el extremo. La religiosidad, valorada, al menos en cuanto experiencia hondamente humana, uniéndola en ocasiones a un sentido de la hondura de lo cósmico que amenazaba con desdibujar las fronteras entre lo humano y lo divino.

El idealismo de Fichte, de Schelling, de Hegel presupone ese ambiente. A lo que aspiran sus filosofías es a captar y expresar la vida en la totalidad de sus facetas, a alcanzar un pensamiento que se despliegue con la plenitud y la fuerza de lo vital. En su mundo intelectual, la razón deja de ser considerada como razón finita, para ser sentida como razón que piensa el todo y lo hace suyo. Con ese trasfondo, el afán de superar las rupturas kantianas partiendo precisamente de una analítica trascendental conduce, lógica y espontáneamente, a intentar encontrar en el fondo de la mente un punto en que lo finito y lo infinito se identifiquen, haciendo así posible que la razón humana, al estar en comunión con lo Absoluto, lo manifieste en su pensar. De ahí la tendencia o deriva panteísta que acompañó al

[38] Entre los numerosos estudios sobre el romanticismo, desde una perspectiva filosófico-teológica, resultan útiles los siguientes: GRAS BALAGUER, M., *El romanticismo* (Barcelona 1983); GUSDORF, G., *Fondéments du savoir romantique* (Paris 1982); BENZ, E., *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande* (Paris 1968).

idealismo, provocando algunas de las polémicas que jalonaron su desarrollo histórico.

Un último rasgo, implícito en todo lo anterior, y particularmente importante desde nuestro concreto punto de vista, debe ser subrayado: el contexto cristiano —y, más concretamente, de cristianismo luterano— en que todo este movimiento se sitúa. Y ello no sólo porque la fe luterana impregnaba, de una u otra forma, múltiples ámbitos de la vida alemana de aquella época; ni tampoco, meramente, porque los tres grandes protagonistas de esa aventura filosófica frecuentaran, durante años, las aulas de seminarios y facultades de Teología; sino porque todos ellos, de un modo u otro, aspiraban a dar razón de lo cristiano; más concretamente, a hacer del cristianismo un elemento que se asume o integra dentro del propio pensar. La filosofía idealista es, en ese sentido, una empresa teológica; más exactamente, una empresa que presupone la Teología a la vez que la incorpora a su dinámica y la supera, al menos en la intención, puesto que el idealismo se entendió a sí mismo como filosofía en sentido estricto, es decir, como tarea pura y exclusivamente racional, como tarea, por tanto, en la que todo es reconducido al orden de la razón. El idealismo alemán aspiró, en suma, a pensar racionalmente al Dios cristiano, es decir, a hacer del Dios Uno y Trino, que se hizo carne en Cristo Jesús, un momento constitutivo del proceso racional. Ahí residen su fuerza y su grandeza, pero también los equívocos radicales a que dio lugar.

2. La construcción del idealismo: de Fichte y Schelling a su culminación en Hegel

No es éste el lugar ni la ocasión para analizar con detalle la historia del idealismo; nos limitaremos, por tanto, a esbozar sólo sus etapas, deteniéndonos en el punto de llegada, es decir, en el pensamiento hegeliano.

El primero de los grandes filósofos idealistas, **Johann Gottlieb Fichte** (1762-1814), desarrolla su pensamiento en íntima relación con Kant, aunque trasladando la reflexión del plano gnoseológico y antropológico al ontológico [39]. La filosofía fichteana parte del yo

[39] Fichte nació en Sajonia, en una familia de fuerte religiosidad luterana. Estudió Teología en la Universidad de Jena, prosiguiendo después su formación en la de Leipzig. En 1790, mientras trabajaba como preceptor privado, entró en contacto con la obra de Kant, que le impresionó hasta el entusiasmo. Su obra más importante es *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre (Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia)*, publicada en 1794. Sobre la filosofía y las ideas religiosas de Fichte, pueden consultarse, además de la obra de Colomer ya citada, JANKE, W., «Fichte», en *TRE*,

moral, del yo consciente y libre, del yo que —afirma—, por encima y más allá de la experiencia inmediata, se nos presenta, en el proceso de introspección, como creatividad y espontaneidad puras, de las que brota la totalidad de lo real. El mundo, en efecto, es, para Fichte, creación del yo, que lo pone ante sí para, al confrontarse con el, realizarse a través de un constante e infinito trascenderse. Dios desaparece, en consecuencia, del horizonte fichteiano, o, en todo caso, se identifica con el impulso moral presente, operante y vivo, en la conciencia humana; de ahí tanto las acusaciones de ateísmo que se levantaron contra su filosofía como la deriva hacia un misticismo de signo panteísta que caracterizó la fase final de su pensamiento.

Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775-1854), hijo de un pastor luterano, ingresó a los quince años en el seminario teológico protestante de Tubinga, donde conoció el pensamiento de Kant y de Fichte, de quien tuvo posteriormente oportunidad de seguir algunos cursos en la Universidad de Jena y en cuyo pensamiento se inspiró para sus primeros escritos. Pronto, no obstante, comenzó a distanciarse de su maestro. Schelling concuerda con Fichte en la necesidad de recuperar, frente a Kant, la idea del infinito, pero se separa de él en la medida en que, a su juicio, Fichte ha afirmado sólo la infinitud de la actividad del yo que se despliega en la acción, sin llegar —piensa— a fundamentar la naturaleza. De espíritu profundamente romántico y dotado de un hondo sentido estético, y por tanto de una gran sensibilidad ante el espectáculo de la naturaleza y de la vida, Schelling llega enseguida a la conclusión que el no-yo o mundo no puede reducirse, según pensaba Fichte, a una función de oposición o resistencia a un yo que lo pone y se refiere a él en orden a su acción. El mundo o naturaleza ha de tener una realidad más honda y superior, y esto implica —concluye— que la reflexión no puede partir del espíritu subjetivo, sino, a un nivel más profundo, del espíritu absoluto, del que lo subjetivo y lo objetivo, el yo o sujeto moral y el mundo, sean expresión. De ahí que, consumada la separación respecto a Fichte, durante una primera etapa —única que ahora nos interesa—, orientara su esfuerzo intelectual a describir la naturaleza como un todo en constante devenir o desarrollo, viendo en ella la manifestación de un Absoluto que, de una parte, se expresa en la conciencia subjetiva, y, de otra, se objetiva en la materia, a la que va organizando, llevándola a grados cada vez mayores de espiritualidad, hasta que se manifieste con plenitud la identidad radical que subyace a la vida. Sujeto y objeto, yo y naturaleza, son, para el

t.XI, 157-171; RITZEL, W., *Fichtes Religionsphilosophie* (Stuttgart 1956); GOGARTEN, F., *Fichte als religiöser Denker* (Jena 1914); AA.VV., *Fichte* (Paris 1962) (publicación con ocasión del bicentenario de su nacimiento).

Schelling de esta etapa, expresión del desenvolvimiento de un Absoluto en lo que lo ideal y lo real subsisten en unidad [40].

Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831), algo más joven que Fichte y coetáneo de Schelling, presupone la obra de sus dos predecesores, cuyo pensamiento radicaliza, también por lo que se refiere al deseo de pensar racionalmente el cristianismo, es decir, de acuerdo con su actitud, de reconducir el cristianismo a filosofía. Nacido en Stuttgart, estudió en el seminario protestante de Tubinga, donde permaneció durante los cinco años que implicaba el período ordinario de formación filosófico-teológica; al terminar esos estudios, decidió renunciar a la carrera de pastor y se orientó hacia la enseñanza, a la que, de una forma u otra, continuó dedicándose toda su vida [41].

Sus primeras reflexiones y escritos —que quedaron inéditos y se dieron a conocer sólo bastante después de su muerte— giran casi todos ellos en torno al cristianismo, junto a otros dedicados a Grecia o a los acontecimientos políticos del momento. En esos trabajos iniciales afloran ya, aunque sea sólo de forma fragmentaria e incoativa, algunos de los puntos clave de todo su sistema: la nostalgia de Grecia como mundo unificado, el concepto de alineación, la aspiración a unir lo infinito y lo finito, la comprensión del infinito como espíritu, etc. La religión, en cuanto movimiento o proceso vital, ocupa, en

[40] Las obras más significativas de esta primera etapa del pensamiento de Schelling son *Ideen zu einer Philosophie der Natur (Ideas para una filosofía de la naturaleza)* y *System des transzendentalen Idealismus (Sistema del idealismo trascendental)*, aparecidas en 1797 y 1800. De la ulterior evolución intelectual de Schelling, y especialmente de su última etapa, nos ocuparemos más adelante, en este mismo capítulo; allí ofreceremos la oportuna bibliografía.

[41] Para una introducción a Hegel puede verse la obra de E. Colomer ya citada: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t.II: *El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel;* así como Polo, L., *Hegel y el post-hegelianismo* [Piura (Perú) 1985]; Artola, J. M., *Hegel. La filosofía como retorno* (Madrid 1972); Lakebrink, B., *Hegel dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (Colonia 1955); Inneratity, D., *Hegel y el romanticismo* (Madrid 1993). Sobre la problemática teológico-religiosa: Simon, J., «Hegel», en *TRE*, t.XIV, 530-550; Frey, C., «Georg Friedrich Wilhelm Hegel», en Greschat, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert* (Stuttgart 1978), t.I, 22-43; Jaeschke, W., *Die Religionsphilosophie Hegel* (Darmstadt 1983); Léonard, A., *La foi chez Hegel* (Paris 1970); Rondet, H., *Hégélianisme et christianisme. Introduction théologique à l'étude du système hégélien* (Paris 1965); Bruaire, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris 1964); Chapelle, A., *Hegel et la religion*, 3 vols. (Paris 1964-1967); Escohotado, A., *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel* (Madrid 1972); Reardon, P. G. M., *Hegel's philosophy of religion* (Londres 1977); Pertini, F., *L'idea di Dio in Hegel* (Roma 1976); Splett, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels* [Friburgo (Alemania) 1965]; Schlitt, D. M., *Hegel's Trinitarian Claim. A critical reflection* (Leiden 1984); Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al planteamiento teológico de Hegel* (Barcelona 1974); Borghesi, M., *La figura di Cristo in Hegel* (Roma 1983); Brito, E., *La christologie de Hegel* (Paris 1983).

estos textos, una posición predominante: sólo ella, y no la filosofía —piensa el joven Hegel—, puede superar las rupturas de la conciencia humana y realizar la unidad entre finito e infinito [42].

En torno a 1799 su pensamiento toma un nuevo rumbo, en el que se invierten los términos, pues la religión cede el primer lugar a la filosofía: a la reflexión filosófica le corresponde determinar la esencia de la religión —afirma ahora Hegel—, y por tanto a ella le corresponde la primacía; es, pues —concluye—, a la filosofía a quien compete expresar la unidad de lo real, unificando la conciencia y manifestando la verdad suprema. En 1807 publica *Phänomenologie des Geistes (Fenomenología del espíritu),* donde están ya trazadas las líneas maestras de su sistema, que será precisado, prolongado y completado en sus escritos y cursos posteriores [43].

Como hiciera el Schelling de la primera etapa, aunque con más decisión, Hegel aspira a mostrar que en el Absoluto todo se unifica de manera plena, y ello —de ahí su mayor radicalismo— no de forma indiferenciada, sino manteniendo y asumiendo la totalidad de las diferenciaciones. Para ello sigue un proceso dialéctico en el que lo finito y lo infinito se integran en unidad, superando todo tipo de separación o, en su lenguaje, de «dualismo». Lo finito y lo infinito —afirma— deben ser pensados —no olvidemos que nos encontramos ante un pensar de signo trascendental, que parte del análisis de la conciencia— no como conceptos contrapuestos, de manera que uno excluya al otro, sino como conceptos que se reclaman. Y esto implica dos cosas. En primer lugar, y ante todo, que lo finito ha de ser pensado desde lo infinito, ya que es la referencia a lo infinito lo que permite percibirlo precisamente como finito o limitado: no pura nada, sino finitud, realidad afectada por la negación que la distingue de la infinitud. Pero también que lo infinito, a su vez, se nos presenta como superación de lo finito, o sea como la negación de la negación, como la negación de aquella negación primera que hizo surgir lo

[42] El pensamiento juvenil de Hegel ha sido ampliamente estudiado; ver, por ejemplo: DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlín 1905); NOHL, H., *Hegels theologische Jugendschriften* (Tubinga 1907); ADAMS, G. P., *The mystical elements in Hegel's early theological writings* (Berkeley 1910); ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel, Liberté et aliénation* (Lovaina 1953); WOLF, K., *Die Religionsphilosophie des jungen Hegels* (Múnich 1960).

[43] Destaquemos los más importantes: *Wissenschaft der Logik (Ciencia de lógica),* de 1812 y 1816; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enciclopedia de las ciencias filosóficas),* de 1817, ampliada en las ediciones sucesivas de 1827 y 1830; *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Fundamentos de la filosofía del derecho),* de 1821, y, finalmente, los cursos impartidos entre 1818 y 1831 en la Universidad de Berlín, publicados sólo después de su muerte, en los que completa y desarrolla aquellos aspectos de la filosofía del espíritu que habían quedado sólo apuntados en la parte final de la *Enciclopedia.*

finito. Lo infinito está así al principio y al final del proceso: al principio, como concepto indeterminado; al final, como concepto lleno de contenido, puesto que abarca en sí la totalidad de las determinaciones a través de las cuales se ha ido manifestando su riqueza.

Este proceso dialéctico expresa —según Hegel, y de acuerdo con ese tránsito desde lo meramente gnoseólogico a lo ontológico que caracteriza el paso desde la filosofía kantiana a la idealista— no sólo la estructura del pensamiento, sino la de la realidad en sentido pleno. La realidad no es, en suma, otra cosa que el despliegue del Absoluto, de un Absoluto pensado como Espíritu que incluye en sí todas y cada una de las virtualidades de lo real, de las que deviene autoconsciente en el proceso de su despliegue. El Absoluto es, en suma, el ser y la vida en su totalidad, la unidad de lo finito y lo infinito, mejor dicho —y con terminología del propio Hegel—, la «identidad-en-la-diferencia de lo finito y lo infinito», ya que uno y otro se dan en él y no de modo metafórico, sino en cuanto tales, constituyéndolo como tal Absoluto, como Idea una y universal que comprende en su interior la universalidad de sus determinaciones.

Habiendo identificado pensar y ser, idea y realidad, Hegel no encuentra otro camino, para afirmar la unidad de lo real, que retrotraer al Absoluto las distinciones o diferencias que lo real acredita o manifiesta, haciendo de esas diferencias un momento intrínseco del constituirse del Absoluto en cuanto tal, o sea, dicho en términos más concretos, del constituirse de Dios en cuanto Dios. Dios se distingue así del mundo, que es puesto por Dios, por la conciencia absoluta, como mundo distinto de sí; pero a la vez no puede ser pensando —ni pensarse a sí mismo— sin el mundo, pues es en y a través del desarrollarse del mundo y de la historia como Dios toma conciencia de sí y percibe su propia plenitud. Dios se afirma a sí mismo como Dios afirmando el mundo.

Hegel valoraba su pensamiento como la coronación del esfuerzo filosófico, y a la vez como la prolongación de la religión cristiana, ya que, en su opinión, la tríada dialéctica tal y como él la formulaba no hacía otra cosa que expresar, con radical hondura y prescindiendo de revestimientos imaginativos o mitológicos, el contenido de ese núcleo del dogma cristiano que es la doctrina sobre la Trinidad, es decir, la proclamación de un Dios que no es inmutabilidad muerta, sino vida [44]. La verdad es, sin embargo, que su planteamiento, aunque se distingue claramente de algunos de los panteísmos que le anteceden —concretamente el de Spinoza, del que se distancia en

[44] Entre los textos en los que Hegel reinterpreta el dogma trinitario de acuerdo con los esquemas de su filosofía, los más importantes se encuentran en el curso sobre *Filosofía de la religión* dictado durante su docencia en la Universidad de Berlín.

diversos momentos—, no evita el panteísmo en cuanto tal; de hecho, en la medida en que afirma respecto a Dios no ya la vida sino el devenir, incide en un gnosticismo en el que la trascendencia y la libertad divinas —y con ellas la personalidad y la libertad de cada persona humana singular— resultan puestas en entredicho.

Pero no es éste el momento de proceder a una discusión o análisis crítico del pensamiento hegeliano, ni en general y ni respecto a la religión. En orden a comprender la incidencia que Hegel tuvo —y, en parte, continúa teniendo— en la historia de las ideas, con las consiguientes implicaciones en la evolución o desarrollo de la Teología, debemos, en cambio, prolongar la exposición de su sistema, aludiendo, aunque sea de forma sintética, a su largo y detallado itinerario, ya que Hegel no se limitó a exponer y glosar las tesis metafísicas que hemos precedentemente resumido, sino que aspiró a analizar y sintetizar desde ellas la totalidad del saber y de la historia humanas.

A ello le impulsaban no sólo razones circunstanciales —como el gusto por el enciclopedismo que compartió con otros muchos autores de su época—, sino, más profundamente, razones intrínsecas a su sistema; concretamente, su modo de entender el desarrollo de la conciencia. Precisamente porque el ser, que se identifica con el pensar, procede dialécticamente, no puede ser percibido o captado de modo pleno al margen de su desarrollo histórico: las etapas recorridas por la conciencia son constitutivas de la conciencia misma. De ahí el valor que, a los ojos del propio Hegel —que en este punto, como en otros muchos, entronca con la sustancia del pensar ilustrado—, tenía su filosofía: con ella la razón humana había llegado a alcanzar la plena comprensión del proceso dialéctico y en ella se contenía, en consecuencia, la clave para entender la totalidad de la realidad y, por tanto, de la historia, en la que la realidad se constituye. No es, pues, extraño, sino coherente con el sistema y exigido por él, que Hegel dedicara amplio espacio a exponer las etapas que, a su juicio, describe la conciencia —sea universal, sea individual— en su proceso de constitución [45].

Hegel describe ese proceso como proceso a través del cual el Absoluto comienza por negarse a sí mismo, exteriorizándose en la naturaleza, para, en las fases sucesivas, volver sobre sí, recuperar su interioridad. Esa dialéctica del constituirse del Espíritu absoluto, es

[45] De esta temática se ocupó sobre todo en dos momentos y con dos perspectivas distintas: primero, en la *Fenomenología del espíritu* —donde analiza las etapas de la conciencia, desde la sensación hasta la autoconciencia, desde la conciencia infeliz o escindida hasta la conciencia absoluta—; después, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (completada con los posteriores cursos en la Universidad de Berlín), donde considera, como su título indica, el orden o sucesión de las ciencias. En el texto nos limitaremos a ofrecer un breve esbozo.

decir, esa vuelta del Espíritu a su interioridad, no se realiza de forma directa o inmediata, sino a través de una amplia serie de etapas o mediaciones. Prescindiendo de determinaciones de detalle, digamos sólo que, según Hegel, el espíritu se expresa primero como espíritu subjetivo, es decir, como conciencia singular, por la que el individuo humano se conoce a sí mismo y percibe su conocer y su querer. En un segundo momento se percibe como espíritu objetivo, que se plasma en el variado mundo de las instituciones sociales y jurídicas, en las que el individuo, trascendiéndose a sí mismo, reconoce su pertenencia a la humanidad, verdadero sujeto de la historia, y, en consecuencia, se realiza como ser social. Hay ahí, en ese advenimiento de la conciencia social, un gran paso adelante en la percepción de la unidad, en la inclusión de lo singular y finito en lo universal; pero falta todavía —prosigue Hegel— otro tercer paso, decisivo: el espíritu absoluto, donde se completa el retorno del Espíritu sobre sí mismo, poniéndose de manifiesto que el Absoluto, el espíritu infinito o totalidad del ser, es a la vez subjetividad y objetividad, Espíritu que se realiza en los seres finitos y en la historia sin aniquilarse ni destruirse, en un incesante devenir evolutivo en virtud del cual se expresa y constituye.

Este último nivel, es decir, el de las manifestaciones del Espíritu absoluto y de la plena toma de conciencia de la identidad en la diferencia, implica, a su vez, tres pasos de sucesiva interiorización: la estética, la religión y la filosofía. En el estadio estético el hombre contempla la belleza y, en ese sentido, percibe lo absoluto y se une a él, pero todavía considerándolo como algo exterior a sí mismo. En la religión, en cambio, se produce una más radical interiorización: en el interior de la conciencia creyente, sujeto y objeto, el creyente y la divinidad, forman una sola cosa. La religión es, por eso, momento decisivo de la autoconciencia del Espíritu, de la manifestación del Espíritu a sí mismo, y por tanto de la superación de las rupturas y de la percepción de la unidad. En la religión —y más particularmente en la religión cristiana— la conciencia finita se sabe unida al Infinito, y el Espíritu, presente en el espíritu humano y en su devenir, se reconoce a sí mismo y percibe de algún modo su identidad.

Pero —advierte en seguida Hegel— todavía de forma no plena, sino en la representación *(Vorstellung),* es decir, en forma de pensamiento figurativo, mezcla de pensamiento y de imaginación, y por tanto connotando cierta exterioridad. En la fe cristiana, ciertamente —afirma Hegel—, con la doctrina de la encarnación de Dios —y, prolongándola, con la doctrina sobre la comunicación de la gracia y del Espíritu a la comunidad creyente—, el Absoluto deja de ser oculto o implícito para ser pensado como presente en la humanidad e identificado con ella, pero —añade— manteniendo todavía la afir-

mación de la separación y la distancia. La filosofía lleva a término la negación de la distancia, expresando la misma verdad que la religión percibía —la unión entre lo finito y lo infinito—, pero de modo completo y acabado: no ya en el claroscuro de la representación, sino en la absoluta claridad del concepto *(Begriff)*, en la neta afirmación de una unidad plena y enteramente percibida.

El acto de filosofar, en cuanto ejercicio de una razón que ha llegado a ser capaz de pensar la totalidad en la unidad, consiste, en efecto, tal y como Hegel lo entiende, en proclamar de forma neta, sin necesidad de revestimiento imaginativo alguno, que la infinitud del Absoluto se hace patente en la sucesión ininterrumpida de los existentes finitos. La historia, el despliegue de la naturaleza y, posteriormente, el desarrollo de la humanidad es el proceso a través del cual el Espíritu absoluto se manifiesta y toma conciencia de sí. Dios —concluye— no es un ser abstracto, separado del mundo, sino un Dios en el mundo, un Dios que vive y se realiza en el mundo, en la historia, en el devenir y progresar de la comunidad humana.

Hegel llega así al término de su itinerario. La filosofía, de acuerdo con el ideal racionalista e ilustrado, se presenta ante sus ojos como el saber supremo, fruto de una razón capaz de captar y expresar sin residuos la totalidad de lo real. Y, a la vez, de acuerdo con el espíritu romántico y con sus sueños de juventud, de dar razón de la vida, e incluso de la fe cristiana. Para ello toda distinción entre razón infinita y razón finita —sea en sentido kantiano, sea en cualquier otro sentido— ha tenido que ser pulverizada. El panteísmo es, como ya señalamos, el gran mal de la filosofía hegeliana. Y en el horizonte, dada la contradicción interior que todo panteísmo implica, el ateísmo, como el desarrollo de las ideas puso poco después de relieve. Así como, desde otra perspectiva, la absolutización de la política, con el riesgo de totalitarismo que de esa absolutización deriva.

VI. ROMANTICISMO Y FILOSOFIA DE LA RELIGION

Pero Hegel no agota el horizonte intelectual de los inicios del siglo XIX, ni siquiera si consideramos ese horizonte sólo desde la perspectiva de los desarrollos de la Ilustración y del Romanticismo, particularmente por lo que se refiere a este último movimiento cultural. El romanticismo trasciende, en efecto, con mucho a su versión hegeliana: precisamente por ello pudo ser, tomado en su conjunto, uno de los factores que contribuyeron al proceso de recuperación y revitalización de la Teología que marcó el progresar del siglo XIX. En el capítulo siguiente tendremos ocasión de reiterarlo, mostrando la diversidad de líneas a través de las cuales el espíritu romántico

produjo ese fruto. Antes, sin embargo, y manteniéndonos todavía en la descripción del bullir de ideas y propuestas que caracterizó el mundo luterano alemán de las primeras décadas de esa centuria, debemos hacer referencia a dos pensadores de orientación diversa, pero ambos de signo claramente romántico: Schelling, más concretamente el último Schelling, y Schleiermacher.

1. El Schelling de la filosofía positiva

El inicio de la evolución que condujo a **Schelling** hasta su pensamiento final puede situarse en 1807, es decir, en el momento en que Hegel publicó la *Fenomenología del espíritu,* iniciando una andadura que le distanciaba de quienes, hasta ese momento, habían sido sus amigos. Ese hecho, junto a otros acontecimientos —la dinámica de sus ideas y de su temperamento, la lectura de textos místicos y teosóficos, las reacciones, entre personales e intelectuales, que suscitó en su ánimo la preponderancia cultural que fue adquiriendo Hegel—, provocaron una honda evolución e incluso transformación en el pensar schellingiano hasta llegar a su última fase, que él mismo calificó como «filosofía positiva», tal y como se expresa en los cursos que dictó en Berlín en 1841 [46].

En esta fase de su pensamiento Schelling se enfrenta derechamente con la identificación entre lo real y lo racional establecida por Hegel, y busca un camino de reflexión basado en la distinción entre el *was* y el *dass,* es decir, entre la esencia y la existencia, entre la posibilidad y la realidad. Un puro racionalismo, un pensar con la sola razón analítico-deductiva, no es —afirma Schelling— adecuado para abrirse a la totalidad del ser y del saber. La razón, en efecto, considera y analiza la esencia y es, por sí sola, incapaz de trascenderla: y el hecho es que la realidad concreta no es deducible de la esencia. Para acceder a la existencia, la vía es necesariamente otra: la experiencia. Una filosofía que —como la hegeliana o la desarro-

[46] Estos cursos —*Philosophie der Mythologie* y *Philosophie der Offenbarung*— fueron publicados póstumos. Para una profundización en el pensamiento de Schelling, en general y particularmente en esta etapa, pueden verse: COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* t.II: *El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel,* o.c.; GOEBEL, R., *Schelling, Künder einer neuen Epoche des Christentums. Eine Skizze zu Leben und Werk* (Stuttgart 1975); BAUSOLA, A., *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling* (Milán 1965); KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings* (Mainz 1965); TILLIETE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir* (Paris 1970); HEMMERLE, K., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie* [Friburgo (Alemania) 1968]; O'MEARA, T. F., *Romantic idealism and Roman catholicism. Schelling and the theologian* [Notre Dame (Indiana) 1982].

llada por el propio Schelling en etapas anteriores de su vida— aspire a proceder con la sola razón es por eso una «filosofía negativa», que no trasciende el nivel de la reflexión sobre la posibilidad. Si se aspira a ir más allá, a la realidad existencial —a lo que positivamente es—, es necesario otro tipo de filosofía, es decir, una «filosofía positiva».

A la exposición de esa filosofía dedicó los cursos de Berlín. Su punto de partida es Dios, es decir, pero no pensado en la idea, sino visto en su realidad: Dios como «el existente», como el Dios vivo y activo, supremamente libre, como el Dios que puede redimir al hombre concreto que se advierte caído y necesitado de salvación. A un Dios así no se accede en virtud de un procedimiento exclusivamente racional o conceptual, sino en virtud de un acto que implique la referencia a la historia y la intervención la voluntad, o sea, en virtud de la fe. La filosofía positiva debe, en suma, partir de las religiones históricas, tal y como de hecho existen. Ese es el camino que intenta seguir Schelling en sus lecciones, si bien incluyendo esa referencia a las religiones históricas en el interior de una visión de la historia como progresiva revelación de Dios.

El análisis de las manifestaciones históricas de Dios evidencia —afirma Schelling— que esa manifestación se articula en dos fases: la mitología y la revelación o, dicho en otros términos, las religiones paganas y la religión judeo-cristiana. La mitología corresponde a los estadios primeros de la humanidad, en los que la divinidad es percibida de modo aproximativo y confuso. Implica una manifestación de la divinidad, pero no todavía, propiamente hablando, un darse a conocer de Dios, es decir, una revelación, lo que aconteció sólo en la tradición judeo-cristiana. Con Israel, y definitivamente con Cristo, la revelación tiene lugar: Dios se da a conocer como voluntad libre, como amor.

El Schelling de los cursos de Berlín tuvo especial preocupación por salvaguardar la unicidad y trascendencia de la revelación cristiana, evitando toda apariencia de deducción especulativa que —al estilo hegeliano— intente llegar, de modo necesario, a un concepto de Dios y de su manifestación; subrayó fuertemente, y en consecuencia, la libertad divina y, como ya antes decíamos, la realidad de la fe como acceso al Dios que se revela. Al mismo tiempo concibe su reflexión como filosófica y no como teológica; es decir, como ejercicio no de una fe que asume a la razón y la fecunda, sino de una razón que —con sus fuerzas y de modo autónomo— analiza el contenido de las tradiciones religiosas; de ahí que, en algunos momentos, intente una deducción trascendental de la Trinidad, desde la que explicar o dar razón del proceso de la revelación. Su proyecto no está, pues, exento de ambigüedades. Es un hecho, en todo caso, que

el Schelling de los últimos años no sólo se manifestó como un creyente sincero —y, en algunos puntos, cercano al catolicismo—, sino que esbozó una reflexión que rompía los cerrados moldes del racionalismo hegeliano y abría caminos mucho más prometedores que otros intentos de la época [47].

2. Schleiermacher y el sentimiento religioso

Con **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher** (1768-1834) el horizonte intelectual varía en gran parte: continúan, y fuertemente, los acentos románticos —así como, aunque en menor medida, también los idealistas—, pero queda atrás todo intento de deducción trascendental de lo divino, para buscar la explicación de la religión a través del sentimiento [48].

Fue Schleiermacher pastor y profesor de Teología y, en ese sentido, formal y profesionalmente un teólogo, aunque en realidad su pensamiento responde más a lo que suele calificarse como filosofía de la religión que a la Teología propiamente dicha. Su obra obedece a una preocupación fundamental: poner de relieve, y fundamentar, la especificidad de la religión, evitando su reducción a la moral (Kant)

[47] Entre los inmediatos seguidores de Schelling, merece especialmente ser citado **Franz von Baader** (1765-1841), sobre cuyo pensamiento pueden verse GRASSL, H., «Franz von Baader», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert* (Munich 1975), t.I, 274-302; HEMMERLE, K., *Franz von Baader philosophischer Gedanke der Schöpfung* [Friburgo (Alemania) 1963]; BAUMGARDT, D., *Franz von Baader und die philosophische Romantyk* (Halle 1927); SUNISI, E., *Franz von Baader et le romantisme mystique* (Paris 1942).

[48] Nacido en Breslau, en una familia pietista, Schleiermacher estudió Teología en Halle y en Berlín. En esta ciudad entró en relación con los círculos románticos y recibió el influjo del Schelling de las primeras etapas. En 1804 fue nombrado profesor de Teología en la Universidad de Halle y más tarde en la de Berlín. OBRAS: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Sobre la religión. Discursos a las personas cultas entre sus debeladores),* 1799; *Der christliche Glaube nach der Grundsätze der evangelischen Kirche (La fe cristiana según las proposiciones de la Iglesia evangélica),* 1821-1822; *Werke,* 33 vols. (Berlín 1835-1864). BIBLIOGRAFÍA: CRISTIANI, L., «Schleiermacher», en *DThC,* t.XIV, 1495-1508; MONDIN, B., «Schleiermacher», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 539-544; BIRKNER, F., «Friedrich D. E. Schleiermacher», en GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert* (Stuttgart 1978), t.I, 9-21; BIRKNER, H. J., *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation* (Munich 1974); SCHULTZ, W., *Schleiermacher und der Protestantismus* (Hamburgo 1957); BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zurich 1952); GHERARDINI, B., *La seconda riforma* (Brescia 1964), t.I, 3-211; NEGLIA, F., *La filosofia della religione di Schleiermacher* (Turín 1952); SIMON, M., *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher* (Paris 1974); BIRKNER, H. J., *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-teologisches Systems* (Berlín 1964).

o su asunción-superación en la filosofía (Hegel). Siguiendo una inspiración de línea romántica, cree encontrar la solución acudiendo al sentimiento *(Gefühl)*. Metafísica, moral y religión —comenta— coinciden en hacer las tres referencia a la relación del hombre con el universo, pero desde perspectivas y con características diversas. La metafísica tiene una finalidad exclusivamente especulativa: expresar las esencias y leyes que constituyen y rigen lo real. La moral, una finalidad práctica: analizar las obligaciones o deberes. Una y otra remiten a la totalidad, pero distinguiendo entre aspectos, facetas o normas; obedecen, pues, a un esfuerzo de clarificación y distinción que implica una pérdida del sentido de la unidad. Ahí, en cambio, en relación con ese sentido de la unidad, tiene su lugar, y su lugar insustituible, la religión, cuya fuente o órgano es el sentimiento, que por naturaleza, a diferencia del conocimiento conceptual que divide y desmenuza, capta el todo y percibe la identidad o unidad de lo real.

La religión surge —afirma Schleiermacher— de ese movimiento de la conciencia humana que hace que el hombre se sienta inmerso en un todo, participando de esa inmensa realidad que es el universo con su fondo inconmensurable. Ese sentirse inmerso en el todo acontece —añade, llegando así al momento decisivo de su itinerario— no en forma de conocimiento, sino de experiencia, que implica —tal y como Schleiermacher la entiende o define— dos aspectos: intuición, percepción verdadera pero confusa y no conceptual de la realidad que nos rodea, y sentimiento o conciencia de pertenecer a esa realidad y de estar vinculado a ella. En otros términos, la religión, por decirlo con sus propias palabras, es «sentimiento y experiencia del infinito»; más concretamente, conciencia de la propia limitación y precariedad ante la infinitud del todo con el que se está unido y del que se depende; en términos breves, «sentimiento de dependencia» *(Abhängigkeitsgefühl)*.

Ese sentimiento implica, como acaba de afirmarse —y Schleiermacher insiste en ello— intuición, percepción de realidad, pero —y este punto es también clave— percepción no temática u objetivable; el todo, lo absoluto, es, pues —según Schleiermacher— percibido y sentido, pero sin que esa percepción implique conocimiento determinado. No hay en la religión conocimiento de Dios, sino sentido de su presencia y de la referencia a El, sin que resulte posible decir de algún modo lo que Dios es, ya que Dios se nos presenta y revela sólo en y por el sentimiento de dependencia, que es la realidad constitutiva y fundante de la religión.

Dos consecuencias importantes —relacionadas por lo demás entre sí— derivan de ese núcleo intelectual. De una parte, la afirmación de una sustancial identidad entre todas las religiones, puesto que todas expresan el sentimiento de lo infinito y contribuyen a su

vivencia, con la consiguiente dificultad para afirmar la singularidad del cristianismo en relación con las demás religiones; problema que Schleiermacher percibió e intentó solucionar, aunque sin conseguir llegar a algo más que a establecer una diferencia de grado [49].

De otra, la atribución de un carácter meramente secundario o derivado a los elementos dogmáticos o proposicionales —y, a otro nivel, institucionales— que, de hecho, implican las religiones históricas, y, entre ellas, el cristianismo. Al no admitir, dado su planteamiento de fondo, una verdadera revelación o desvelamiento ni del ser ni de la voluntad de Dios, los dogmas y las instituciones no son sino expresiones a través de las cuales el sentimiento evoluciona y se desarrolla; dicho con otros términos, y desde una perspectiva histórico-comunitaria, expresiones acuñadas en el seno de las tradiciones religiosas para hacer posible la experiencia colectiva y su transmisión o difusión a través del espacio y del tiempo, y que, en consecuencia, han de ser recibidas con respeto religioso, pero sin que, propiamente hablando, pueda, respecto a ellas, hablarse de verdad en el sentido de saber o conocimiento.

La interpretación radicalmente aconceptual y subjetivista de la experiencia religiosa desemboca así, en el texto de Schleiermacher, en una reinterpretación de la dogmática cristiana fuertemente reduccionista. Cristo está en el centro de la experiencia cristiana y de la reflexión de Schleiermacher, pero su figura concreta se difumina, para mantener sólo su función. Los detalles de la vida de Jesús, o las proposiciones dogmáticas sobre su divinidad, pasan a un segundo plano hasta quedar, en última instancia, puestas entre paréntesis. Cristo es el Redentor porque en él se expresó de manera acabada la conciencia de la unidad, en la dependencia, con lo infinito. De ahí, y sólo de ahí, depende su centralidad y su insuperabilidad en la historia humana. Todo lo demás es secundario.

Al afirmar la peculiaridad o especificidad de la religión, distinguiéndola de otras dimensiones del existir y del obrar humanos, Schleiermacher persigue un objetivo no sólo legítimo, sino obligado; acierta también al subrayar el sentido o conciencia de totalidad que implica la actitud religiosa, pero se lanza por una vía equivocada cuando opone entre sí conciencia de totalidad y conocimiento, reduciendo la religión a un sentimiento que excluye todo conocer. De ahí que dejara a la tradición teológica protestante —en la que influyó poderosísimamente durante todo el siglo XIX, y aún después— una herencia profundamente ambigua.

[49] La relación-distinción entre el cristianismo y las demás religiones constituye el tema del quinto y último de los *Discursos sobre la religión;* sobre ella volvió además en otros momentos.

VII. LA RESOLUCION ATEA DE LA ILUSTRACION: DEL POSITIVISMO A LA IZQUIERDA HEGELIANA

Algunos filones de la Ilustración, el idealismo y, más profundamente aún, el romanticismo, tienen, como la exposición precedente pone de relieve, un componente religioso, o, al menos, connotan una atención a lo religioso, aunque, ciertamente, en la mayor parte de los casos no exento de equívocos y ambigüedades. No resulta por eso sorprendente que, con el transcurso del tiempo y el progresar de la discusión teorética, esas ambigüedades acabaran por estallar, dando origen a planteamientos propugnadores de un radical indiferentismo religioso o incluso formalmente ateos. Dos movimientos intelectuales son, a este respecto, particularmente importantes y significativos: el positivismo y la izquierda hegeliana con su culminación en el marxismo.

1. Augusto Comte y el positivismo

Auguste Comte (1798-1857), verdadero fundador del positivismo, entronca con los planteamientos sensistas y materialistas presentes en la Ilustración francesa desde principios del siglo XVIII, y con las reflexiones sobre el progreso histórico que los acompañaron: su filosofía se edifica sobre la base de una decidida valoración de las ciencias empíricas, vistas como coronación del desarrollo de la mente humana en su empeño por desentrañar las leyes que rigen el curso de los fenómenos hasta estar en condición de dominarlos.

Expresión emblemática de su pensamiento es su conocida ley de los tres estados, tal y como la formula ya desde sus primeros escritos y la glosa en la lección con que inicia la más importante de sus obras: el *Cours de philosophie positive (Curso de filosofía positiva),* cuyo primer volumen apareció en 1830. El conocimiento humano, en su «marcha progresiva» en orden a alcanzar una explicación o comprensión de la realidad, atraviesa —afirma Comte— tres estados o fases: el teológico o ficticio, en el que los fenómenos son presentados como efectos de una causa sobrenatural; el metafísico o abstracto, en el que los agentes sobrenaturales son sustituidos por fuerzas abstractas inherentes al mundo, pero trascendentes a la experiencia; y, finalmente, el científico o positivo, en el que el espíritu humano renuncia a todo intento de explicación última y busca, mediante el razonamiento y la observación, las leyes empíricamente constatables que rigen el entrecruzarse de los hechos de experiencia.

La religión en cuanto encuentro con Dios desaparece así por entero del horizonte comtiano, para ser sustituida por la confianza en

la ciencia o —según los momentos— por una divinización de la humanidad como realidad en progreso [50]. Comte tuvo, en efecto, una aguda conciencia de la aspiración del hombre a la totalidad y al sentido; de ahí que, junto a la afirmación y valoración de las ciencias, sintiera la necesidad de proponer una «religión de la humanidad», un culto a la humanidad como «gran ser», sobre el que se extenderá ampliamente, remedando en diversos puntos, hasta llegar incluso al ridículo, la liturgia cristiana [51]. Sus discípulos y continuadores abandonaron muy pronto este elemento de su sistema, de manera que el positivismo legó finalmente a la cultura una confianza plena en las ciencias, más aún, una consideración de las ciencias como único saber válido y, por tanto, un cientismo o cientificismo, con las deficiencias gnoseológicas y antropológicas que eso implica.

2. La evolución de la izquierda hegeliana hasta Feuerbach y Marx

El influjo que Hegel ejerció en Prusia y en Alemania en general fue enorme. Y amplísimo también el número de sus discípulos. Durante su vida, su autoridad fue, por lo que a los discípulos se refiere, prácticamente absoluta: las divergencias existentes se mantuvieron ocultas, o afloraron sólo anónimamente. A raíz de su muerte, las cosas cambiaron.

Esa fidelidad al maestro que caracterizó a los primeros discípulos implicaba, en lo filosófico, considerar al sistema hegeliano como la culminación del proceder intelectual; en lo socio-político, ver en el estado prusiano la realización acabada del ideal de estado ético, es decir, de estado educador del pueblo según los postulados de la razón; y en lo religioso, aceptar la interpretación hegeliana del cristianismo. La figura más representativa en esta línea tal vez sea **Philipp Konrad Marheineke** (1780-1846), colega de Hegel en Berlín y colaborador en la tarea de la publicación póstuma de algunas de sus obras [52].

[50] Sobre el pensamiento de Comte y sus ideas acerca de la religión, ver GOUHIER, H., *La jeuneusse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vols., 2 ed. (Paris 1965); RUTTEN, C., *Essai sur la morale d'Auguste Comte* (Paris 1972); DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, o.c., parte 2.ª; PETIT SULLÁ, J. M., *Filosofía, política, religión en Augusto Comte* (Barcelona 1978).

[51] Esta fase de su pensamiento se expresa sobre todo en su obra *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité (Sistema de política positiva o Tratado de sociología instituyendo la religion de la humanidad)*, publicado en 1852-1854.

[52] Antes de su encuentro con Hegel, Marheineke había publicado ya una Dogmática, que reelaboró posteriormente; fruto de ese trabajo es la obra *System der christliche*

Entre los discípulos más jóvenes no faltaron quienes, larvadamente durante la vida del propio Hegel, claramente después, manifestaron una actitud diversa, incluso crítica en ocasiones, postulando la necesidad de ir más allá de Hegel a fin de superar las ambigüedades que encierra su pensamiento. De ahí la pronta distinción entre una derecha y una izquierda hegeliana, enfrentadas entre sí. Dentro de la izquierda hegeliana deben ser mencionados **David Friedrich Strauss** (1808-1874), cuya *Vida de Jesús,* publicada en 1835, hizo estallar la polémica [53], y, sobre todo, por su mayor importancia teorética e histórica, **Ludwig Andreas Feuerbach** (1804-1872) [54].

Partiendo de la concepción hegeliana de la conciencia, pero simplificando y, en parte, reificando el complejo pensar hegeliano, Feuerbach refiere la totalidad de los contenidos del pensamiento al sujeto humano, negando toda realidad al Absoluto. La religión es, ciertamente —como afirmaba Hegel—, «conciencia del infinito», sólo que ese infinito es la propia esencia humana: la humanidad, el género o especie humana, que crece y evoluciona. Las religiones históricas son sólo el fruto de una proyección, de un acto por el que el hombre, la humanidad en su despliegue histórico, se aliena o aleja

Dogmatik, que vio la luz en 1847, poco después de la muerte de su autor, y constituye uno de los ejemplares más acabado de una teología sistemática de inspiración hegeliana. Algunos datos biográficos en Bäumer, R., «Marheineke», en *LThK²*, t.VII, 23-24 y Drehsen, V., «Marheineke», en *TRE,* t.XXII, 109-115.

[53] El título completo de la obra es *Das Leben Jesus kritisch bearbeitet (La vida de Jesús críticamente elaborada).* En ella Strauss manifiesta la intención de aplicar las ideas de Hegel al análisis de la vida de Jesús; la tesis de fondo que estructura todo el conjunto de la obra reside en la afirmación según la cual la vida concreta de Jesús carece de importancia, ya que Jesús de Nazaret no cuenta por sí mismo, en cuanto sujeto individual, sino sólo en cuanto expresión de la toma de conciencia —válida al margen por entero de su figura— de la presencia de lo divino en lo humano, de lo infinito en lo finito. Sobre esta obra y, en general, sobre las ideas religiosas de Strauss, pueden verse: Tabet, M. A., *D. F. Strauss; La vida de Jesús* (Madrid 1977); Steck, K. G., «David Strauss», en Greschat, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert* (Stuttgart 1978), t.I, 99-112; Brackhaus, G., *Kerygma und mythos bei D.F. Strauss und Bultmann* (Hamburgo 1956); Rambaldi, E., *Le origini della sinistra hegeliana* (Florencia 1966).

[54] La obra fundamental de Feuerbach es *Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo,* 1841), prolongada por *Das Wesen der Religion (La esencia de la religión,* 1845) y *Vorlesungen über das Wesen der Religion (Lecciones sobre filosofía de la religión,* 1848). Sobre el pensamiento de Feuerbach, ver: Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* t.III: *El postidealismo* (Barcelona 1989); Salaquarda, J., «Feuerbach», en *TRE,* t.XI, 144-157; Fabro, C., *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo* (Madrid 1977); Arvon, L., *Feuerbach: sa vie, son oeuvre, sa philosophie* (Paris 1964); De Lubac, H., *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1967), parte 1.ª; Amengual, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach* (Barcelona 1980); Xhaufflaire, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* (Paris 1970); Schneider, E., *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik* (Gotinga 1971); Muñoz Triguero, I., *La imagen de Dios en Feuerbach* (Granada 1981).

de sí misma, refiriendo la idea de infinito, y los atributos con ella relacionados, a un ser fuera de sí, distinto de la humanidad y en realidad inexistente, al que llamamos Dios. A la filosofía le corresponde superar esa ilusión, poner de manifiesto que «la antropología es el misterio de la teología», o, con palabras aún más netas, que «el verdadero sentido de la teología es la antropología» [55]. Hay un único sujeto —el hombre, el género humano, la humanidad— y a ese sujeto debe ser referida la totalidad de nuestro lenguaje, superando la alienación implicada en el lenguaje religioso. Un proyecto filosófico-cultural surge en consecuencia: proclamar la inexistencia de Dios, para, de esa forma, situar al hombre ante su verdad y permitirle recuperar lo que le es propio. De ahí el carácter postulatorio y programático que el ateísmo tiene en el planteamiento de Feuerbach.

Karl Marx (1818-1883) entronca directamente con el pensar feuerbachiano, aceptando por entero la crítica a la religión realizada por Feuerbach, que considera no sólo válida, sino definitiva: el ateísmo es, para Marx, un presupuesto, una realidad asentada, que no es necesario volver a examinar [56]. Acepta también las afirmaciones sobre el origen de la idea de Dios como proyección realizada por el hombre, en virtud de la cual atribuye a alguien fuera de sí la infinitud que él mismo, en cuanto humanidad, posee. Pero al llegar a este punto, se separa de Feuerbach para emprender su propio camino: no basta —afirma— con indicar que el hombre se ha alienado atribuyendo a la divinidad lo que le es propio, sino que es necesario explicar por qué ha sido así, por qué el hombre ha sentido la necesidad o el impulso a proyectarse fuera de sí mismo. La alienación religiosa es, sin duda, la alienación definitiva, puesto que, al proyectar en Dios su propio ser, el hombre se destruye y vacía, pero no es sino el reflejo o consecuencia de una alienación anterior: la ruptura entre el hombre y la naturaleza; más concretamente, la ruptura entre el hombre y la naturaleza en cuanto realidad objeto de dominio en orden a la realización y desarrollo del propio hombre.

El hombre —es decir, la humanidad o género humano— se construye a sí mismo por medio del trabajo —afirma Marx ya en sus

[55] Las dos expresiones entrecomilladas provienen, respectivamente, del prólogo a la primera y a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*.

[56] Para una análisis de las ideas de Marx sobre la religión pueden consultarse CALVEZ, J. Y., *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid 1958); COTTIER, G., *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes* (Paris 1959); FABRO, C., *Tra Kierkegaard e Marx* (Florencia 1952); COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* t.III: *El postidealismo,* o.c.; IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M., *El marxismo. Visión crítica* (Madrid 1973); OCARIZ, F., *El marxismo: teoría y práctica de una revolución* (Madrid 1975); POST, W., *La crítica de la religión en Marx* (Barcelona 1972); BIENERT, W., *Die überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht* (Stuttgart 1974); BERTRAND, M., *Le statut de la religion chez Marx et Engels* (Paris 1979).

escritos más antiguos, es decir, en los *Manuscritos de 1844*, llegando así a un planteamiento que mantendrá en el resto de su obra, aunque cambien otros enfoques, acentos o apreciaciones—. El hombre histórico está alienado —afirma en consecuencia Marx— porque el fruto del trabajo no redunda en la efectiva promoción de la totalidad de la humanidad viviente. De esa separación entre el hombre y los frutos de su trabajo, de esa miseria sentida y experimentada, surge, a modo de consuelo —pero consuelo engañoso—, la referencia a Dios con la consiguiente remisión de la felicidad al más allá, ante la imposibilidad de alcanzarla ahora. La religión es, en ese sentido, una segunda alienación, que brota de la primera, a la par que —añade Marx— la agrava y radicaliza, ya que, al confiar la realización de las aspiraciones humanas a un más allá inexistente, impide enfrentarse con la única tarea realmente liberadora: transformar las estructuras de producción. De ahí la duplicidad de juicios sobre la religión que cabe encontrar en la obra marxiana, pues, de una parte, afirma que la religión carece de entidad o contenido, mero reflejo de una determinada situación social, destinado a desvanecerse cuando esa situación cambie; mientras que, de otra, considera necesario enfrentarse con la religión, en cuanto creación ideológica que contribuye a consolidar la situación social existente, a fin de, superándola, hacer posible la modificación de las estructuras productivas. En coherencia con la orientación práctico-revolucionaria del pensar marxiano, esta segunda consideración tiende a predominar: el ateísmo es, por eso, en Marx —al igual que en Feuerbach, pero aún más decididamente—, postulatorio y programático [57].

[57] En la obra de Marx se entremezclan ideas de origen hegeliano con planteamientos histórico-culturales de otro signo: análisis económicos, valoraciones políticas, afanes revolucionarios. En sus días la revolución industrial empezaba ya a manifestar sus hondas implicaciones, poniendo de manifiesto con absoluta claridad que el ideal de una sociedad digna del hombre ha de repercutir no sólo en las instituciones político-representativas, sino también en las estructuras económico-sociales; la proliferación, a medida que progresaba el siglo XIX, de movimientos de reforma de muy diversa orientación y signo fue la lógica consecuencia. Marx participó de ese ambiente, reviviendo esa problemática a partir del trasfondo hegeliano de su pensamiento: Marx está relacionado, en efecto, sin duda alguna, con el movimiento obrero, pero sobre todo con la filosofía hegeliana, repensada a partir de Feuerbach, de la que depende la totalidad de su sistema. De ahí el impulso que imprimió a los movimientos de reforma social con los que estuvo relacionado, al entroncarlos con una visión global del desarrollo histórico, pero también la crisis a la que los condenó, al colocarlos en situación de dependencia respecto de una ideología unidimensional, atea y tendencialmente totalitaria.

VIII. KIERKEGAARD Y LA AFIRMACION DE LA SINGULARIDAD DEL CREYENTE

En el contexto del siglo XIX, el pensador danés **Soren Aabye Kierkegaard** (1813-1855) representa un hito singular, tanto en la deriva general del pensamiento y en la quiebra de la confianza en la razón ilustrada [58] como, más directamente, en lo teológico [59]. A lo largo de todos sus escritos, Kierkegaard combatió dos adversarios fundamentales o, por mejor decir, dos planteamientos ante los que reaccionó con vehemencia: de una parte, la disolución del individuo singular en el género humano y, por tanto, en la historia y en la cultura; y, de otra, la «cristiandad establecida», el cristianismo reducido a sistema de vida, a mero componente de la civilización. Lo primero le llevó a tomar posición frente a Hegel; lo segundo le condujo a enfrentarse no sólo con gran parte de la tradición ilustrada, sino también con la Iglesia luterana de Dinamarca, en la que los ideales de una teología racionalizante, propensa a un reduccionismo humanitario, tenían amplia acogida.

El punto de partida de sus reflexiones fue, siempre y en todo momento, el hombre singular, vivo, existencial, con la totalidad de sus afanes y de sus problemas. Uno de los vocablos clave en la obra

[58] El itinerario intelectual que va desde Hegel a Marx y Kierkegaard y, una generación después, a Nietzsche, anunciando y provocando una quiebra en la historia del pensamiento moderno, ha sido bien ilustrado por LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* (Buenos Aires 1968).

[59] Nacido en Copenhague, Kierkegaard recibió en su hogar una educación religiosa de cuño luterano y estilo severo. Salvo algunos viajes, permaneció toda su vida en la capital de Dinamarca: en su universidad estudió Teología y allí permaneció dedicado al estudio y a la redacción de sus numerosos escritos. OBRAS: *Aut-aut*, 1843; *Frygt og Baeren (Temor y temblor)*, 1843; *Begrebet Angest (El concepto de la angustia)*, 1844; *Philosophiske Smuler* y *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrifte til de philosophiske Smuler (Migajas filosóficas* y *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas)*, 1844 y 1846; *Sygdommen til Doeden (La enfermedad mortal)*, 1848; *Indövelse i Christendom (Ejercicio del cristianismo)*, 1850, a las que hay que añadir otras, especialmente los *Discursos edificantes* —colección de discursos y textos de predicación, provenientes de diversas épocas de su vida— y sus amplios *Diarios*, publicados póstumos; *Samlede Vaerker*, 15 vols. (Copenhague 1901-1906); 2.ª ed., 1920-1927. BIBLIOGRAFÍA: FABRO, C., «Kierkegaard», en *GER*, t.XIII, 771-774; ID., *Tra Kierkegaard e Marx* (Florencia 1952); COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t.III: *El postidealismo* (Barcelona 1989), 27-90; SCHÖRER, H., «Kierkegaard», en *TRE*, t.XVIII, 138-155; JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre* (Madrid 1970); MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard* (Paris 1948); ROSS, H., *Kierkegaard y el catolicismo* (Madrid 1959); TIELSCH, E., *Kierkeggards Glaube* (Gotinga 1964); STUCKI, P. A., *Le cristianisme et l'histoire d'après Kierkegaard* (Basilea 1964); NGUYEN VAN TUYEN, J., *Foi et existence selon Kierkegaard* (Paris 1971); VIALLANEIX, N., *Kierkegaard. El único ante Dios* (Barcelona 1977); SCHULTZKY, G., *Die Wahrnehmung des Menschen bei S. Kierkegaard* (Gotinga 1977); COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa* (Madrid 1962).

kierkegaardiana es el de «instante» o «momento». El hombre no se da en abstracto, sino en el devenir concreto, y ahí, en ese devenir, en el instante concreto en que vive, decide de su existencia. Y decide con seriedad e implicación absolutas. Todo hombre está, en efecto, situado ante Dios, y lo está, hoy y ahora, en la concreción de su propio vivir. Para encontrar el sentido de la existencia no es necesario reproducir —como pensaba Hegel— el ritmo total del acontecer hasta alcanzar una interpretación de la historia universal, sino más sencillamente, pero también más comprometidamente, situarse ante Dios. Mejor dicho, dejarse interpelar por Dios: saberse «contemporáneo» —otro concepto decisivo— de Cristo; reconocerse situado ante Cristo vivo y en El convocado, interpelado y juzgado por Dios.

La acentuación existencial del mensaje cristiano llevó a Kierkegaard a la denuncia de todo intelectualismo; más exactamente, de todo estilo de pensamiento que implique presentar la realidad situada ante el hombre como mero objeto, olvidando que la realidad tiene, en última instancia, una estructura personal: con lo que el hombre está confrontado es, a fin de cuentas, no con objetos, sino con personas y, en última instancia, con el Dios vivo que interpela y respecto a cuya interpelación se decide de la propia existencia. En la subjetividad, en el reconocerse como sujeto que en la concreción del existir se juega su propio destino, está, pues, a fin de cuentas, la verdad.

Kierkegaard amplía y detalla estas consideraciones mediante la consideración de la vida como un proceso a través del cual el hombre está llamado a pasar de estadios más superficiales a otros más auténticos y profundos, hasta llegar al supremo y definitivo: el religioso. Ese paso de unos a otros estadios implica una verdadera profundización existencial y se realiza por tanto —añade— en forma de salto, es decir, no a través del mero prolongar o desarrollar actitudes anteriores, sino gracias un ir más cada vez más a lo hondo en la vivencia, superando diferencias de nivel que sólo pueden ser salvadas comprometiendo la totalidad de la propia persona. En suma, el hombre alcanza su meta no a través de un proceso de autocomprensión o reflexión intelectuales, sino en y por medio de la libertad, de la libre decisión por la que, disponiendo de sí mismo, se entrega yendo más allá de su inteligencia y su razón; y ello de modo progresivo, profundizando en la existencia.

Todo ello es y debe ser así porque la realidad implica alteridad y, por tanto, no se reduce a pura razón. De ahí la importancia que en el pensar y en el escribir kierkegaardianos adquiere otro vocablo: la paradoja. La realidad es realidad viva que no se deja aferrar ni disolver en la claridad del concepto, y que, por tanto, debe ser presentada paradójicamente, evidenciando así su irreductibilidad a la pura razón, y, por tanto, la necesidad de abrirse a ella tal y como es, sin

intentar reconducirla a razones, sino, antes bien, aceptándola y decidiéndose por ella con plenitud y sin vacilaciones. La existencia y, más concretamente, la predicación cristiana, que desvela el fondo del existir, no interpelan al hombre sólo para instruir o iluminar la inteligencia, sino más bien para llamar a la conversión, para provocar la entrega, en la fe, a esa paradoja suprema que es la cruz: la realidad de un Dios que manifiesta un amor que, trascendiendo toda razón, llega hasta la muerte.

La preocupación de Kierkegaard por subrayar la singularidad existencial del ser humano, cortando de raíz toda disolución en lo genérico, en la pura intelectualidad o en una objetividad vacía y descomprometida, hace que, en algunos momentos, roce, al menos en la expresión, planteamientos irracionalistas; y que, de otra parte, dedique poca atención a las dimensiones sociales o colectivas de la existencia humana, lo que, a nivel teológico, le condujo a una cierta minusvaloración de la Iglesia como pueblo de Dios y de la economía sacramental. Todo ello no quita, sin embargo, la importancia de su obra: Kierkegaard supo, en efecto, captar y expresar como pocos la especificidad de la actitud creyente; no es, pues, extraño que la teología posterior haya dirigido hacia él la mirada, aunque, a decir verdad, sobre todo en el siglo XX.

CAPÍTULO IX

RENOVACION Y DESARROLLOS DE LA TEOLOGIA DURANTE EL SIGLO XIX [1]

I. RETOS A UNA TEOLOGIA ENTRE LA DECADENCIA Y LA RENOVACION

Las grandes transformaciones sociales y políticas que tuvieron lugar a mediados y fines del siglo XVIII dominaron todo el desarrollo histórico del siglo XIX, condicionando fuertemente su evolución. La Revolución francesa y las posteriores guerras napoleónicas cambiaron en múltiples aspectos las estructuras políticas y los modos de vida europeos, y no sólo europeos: aunque ese concreto proceso histórico se cerrara en 1815 con la derrota de Napoleón, los ideales políticos liberales continuaron ejerciendo un influjo constante, mostrando con claridad que la pugna entre regímenes absolutistas y parlamentarios tendía a resolverse con el triunfo de estos últimos. Las consecuencias económicas y sociales de la revolución industrial incidieron en ese panorama, planteando cuestiones nuevas y suscitando incluso dudas sobre el sentido global del desarrollo político: resultó, en efecto, patente que las libertades políticas, aun siendo importantes, mejor, decisivas, no eran suficientes para garantizar la

[1] BIBLIOGRAFÍA GENERAL: VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX* (Barcelona 1992), parte 3.ª y 4.ª; MONDIN, B., *Dizionario dei teologi* (Bolonia 1992); URDÁNOZ, T., *Historia de la Filosofía,* t.IV: *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo* (Madrid 1975), cap. 10 a 14, y t.V: *Siglo XIX: socialismo, materialismo y positivismo; Kierkegaard y Nietzsche* (Madrid 1975); COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía,* t.VII: *De Fichte a Nietzsche* (Barcelona 1978), y t.IX: *De Maine de Biran a Sartre* (Barcelona 1980); REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico,* t.III: *Del romanticismo hasta hoy* (Barcelona 1988). Sobre la teología católica en especial: CONGAR, Y. M., «Théologie», en *DThC.* t.XVI, 435-443; HOCEDEZ, E., *Histoire de la thèologie au XIX*e *siècle,* 3 vols. (Paris 1947-1952); MCCOOL, G. A., *Catholic theology in the nineteen century* (Nueva York 1977); FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* 3 vols. (Munich 1975); Sobre el pensamiento protestante, desde una perspectiva católica: GHERARDINI, B., *La seconda riforma,* 2 vols. (Brescia 1964-1966); y desde una perspectiva protestante: BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zurich 1952) (hay traducción francesa e italiana); BERKHOF, H., *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Neukirchen-Vluyn 1985) [trad. italiana: *Duecento anni di Teologia* (Turín 1992)]; GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert,* 2 vols. (Stuttgart 1978); REARDON, B. M. G., *Religious thought in the nineteen century* (Cambridge 1966); BENRATH, G. A., y otros, *Die Lehrenwicklung in Rahmen der Okumenizität* (Gotinga 1984).

efectiva consecución de los ideales de fraternidad y de justicia, pues debían estar acompañadas de una distribución de bienes que hiciera posible a la totalidad de los ciudadanos el acceso a la educación y al despliegue de las propias potencialidades.

En lo cultural, a medida que avanzaba el siglo XIX se fue extendiendo un progresivo desencanto respecto a los grandes sistemas idealistas, y fue poco a poco imponiéndose una mentalidad o actitud más concreta, y, en consecuencia, más apegada al dato histórico y a la experiencia inmediata. Las ideas de signo deísta, agnóstico o panteísta continuaron, no obstante, difundiéndose, contribuyendo a una secularización de la vida social, progresiva aunque en muchos aspectos latente. Los ideales morales de origen cristiano se mantenían vivos, informando de hecho, en grado significativo, las costumbres, pero separados, en bastantes casos, de la fuerza vital que deriva de la fe y, por tanto, privados de fundamento. En los últimos decenios del siglo, uno de los pensadores más agudos y más cáusticos de la historia de la filosofía occidental, **Friedich Wilhelm Nietzsche** (1844-1900), denuncia la incongruencia cultural y antropológica que implica ese estado de cosas, situándose ante la necesidad de decisiones radicales e invitando a ellas: la contraposición entre ateísmo y fe, señalada ya fuertemente por Kierkegaard, fue así subrayada de nuevo, aunque desde una perspectiva muy distinta [2].

En ese contexto, la Teología prosigue su marcha, atravesando uno de los períodos más interesantes y significativos de su historia, tanto más cuanto que el punto partida, su situación a principios del siglo XIX, era extremadamente difícil e incluso crítica:

[2] Nietzsche se enfrentó, en efecto, drástica y directamente, con el conformismo cultural de quienes, habiendo negado la realidad de Dios, consideraban que la humanidad podía seguir viviendo como si esa negación no hubiera tenido lugar, es decir, como si no trajera consigo, necesaria e inevitablemente, consecuencias culturales decisivas; de ahí su proclamación de la «muerte de Dios» como acontecimiento cultural resolutorio, que implica la caída irrevocable de toda referencia a los valores. Para un acercamiento al pensamiento de Nietzsche puede verse la síntesis introductoria contenida en los diversos manuales de filosofía como, por ejemplo, los de Urdánoz, Copleston y Reale-Antiseri, citados en la Bibliografía general. Para una consideración de la actitud de Nietzsche ante el cristianismo, y de los retos que su pensamiento plantea a la Teología, puede verse: DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1967); LOTZ, J. B., *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Betrag zum Thema: Nietzsche und das Christentums* (Frankfurt 1953); THIBON, G., *Nietzsche o el declinar del espíritu* (Buenos Aires 1951); WELTE, B., *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo* (Madrid 1962); BISER, E., *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christliches Bewusstseins* (Munich 1962); GOEDERT, G., *Nietzche, critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion* (Paris 1972); VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris 1974); ID., *Jésus-Christ ou Dyonisios. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (Paris 1979); HERNÁNDEZ PACHECO, J., *Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia* (Barcelona 1990).

— En el mundo protestante, el movimiento de la «ortodoxia protestante» continúa, en efecto, afectado por su escolasticismo extremo y por una falta crónica de creatividad; Fichte, Hegel y Schleiermacher influyen, en cambio, poderosamente, sea directamente, sea sentando las bases de un planteamiento, de signo en muchos aspectos reduccionista —la «teología liberal», de la que en su momento nos ocuparemos—, que se desarrolla hasta dominar, de forma prácticamente incontrastada, la cultura protestante del conjunto de la centuria.

— En el mundo católico, la teología escolástica sigue, por su parte, sumida en una decadencia profunda, a la vez que en diversos círculos intelectuales inciden la crítica kantiana, el movimiento romántico y la gran revolución filosófico-teológica acontecida en el seno del protestantismo: los profesores de facultades o de seminarios y, en general, los cultivadores de la Teología oscilan entre una repetición material de los esquemas y planteamientos de épocas anteriores y un acercamiento —en ocasiones matizado, en otras acrítico— a las nuevas corrientes de pensamiento.

Congar habla, refiriéndose a este momento del teologizar católico, de «marasmo de la teología en los tiempos del filosofismo» [3]. Hocedez, por su parte, califica la situación de «lamentable» y no vacila en hacer suyo el juicio de Christian Pesch según el cual la ciencia teológica católica se encontraba, al comenzar el siglo XIX, postrada y en trance de muerte, *quasi mortua iacebat* [4]. En el mismo sentido y con parecidas palabras se expresan otros muchos historiadores.

La orientación entre regalista y laicista que inspiraba la acción de los gobiernos de diversos países contribuyó a empeorar el estado de cosas, particularmente en aquellas naciones en las que se impuso la configuración napoleónica de la Universidad como institución centralizada y controlada por el Estado. El resultado fue una serie prolongada de tensiones entre la jerarquía eclesiástica y el poder civil que, después de un proceso no demasiado largo, provocó que, a mediados del siglo XIX, las facultades de Teología hubieran desaparecido de la casi totalidad de las universidades civiles de España, de Portugal, de Italia y de Bélgica, así como de la América hispánica y lusitana. En gran parte de los países de mayoría católica la Teología vino así a quedar confinada en los seminarios, con el riesgo de desembocar en una separación entre cultura eclesiástica y cultura civil, con resultados negativos para una y otra [5].

[3] CONGAR, Y. M., «Théologie», o.c., 434.

[4] HOCEDEZ, E., *Histoire de la thèologie au XIX[e] siècle*, o.c., vol.I, 14 y 21.

[5] Esta situación comienza a ser superada sólo a mediados de siglo mediante la

Siendo todo eso cierto, no lo es menos que, ya desde principios de ese mismo siglo, y sobre todo a partir de su tercer decenio, la Teología inicia un proceso de recuperación. El romanticismo, aun con equívocos, trajo consigo una valoración no sólo de la religión, sino también de la historia, positiva desde muchos puntos de vista. La misma conciencia de decadencia y de crisis, unida a la advertencia —cada día más lúcida— de los cambios que experimentaban la cultura y la sociedad europeas, constituyeron un estímulo, sea para entrar en un diálogo serio y profundo con las nuevas corrientes culturales, sea para mirar al pasado —a la gran tradición teológica patrística y medieval— con una actitud no repetitiva, sino creadora. Todo ello no aconteció sin tensiones y, en ocasiones, sin desaciertos o incluso errores. Pero la tendencia ascendente resulta clara: a lo largo del siglo XIX la teología católica superó de hecho la postración en que en un principio se encontraba.

II. VERDAD, TRADICION, FE: TRADICIONALISMO Y FIDEISMO

De forma sintética puede decirse que el siglo XIX, por lo que al pensamiento católico se refiere, estuvo atravesado por dos grandes debates, que versaron, el primero, sobre esa renovación teológica a la que acabamos de aludir y sobre las vías a través de las cuales debía promoverse, y el segundo, sobre las relaciones entre fe y razón por lo que se refiere a la credibilidad de la revelación y, en consecuencia, al análisis de la génesis de la fe y al lugar que en esa génesis ocupa la reflexión racional.

El segundo de esos dos debates afecta, a decir verdad, a una cuestión previa al constituirse de la Teología; debe, no obstante, ser considerado por todo el que aspire a dar una visión del teologizar en el siglo XIX. Con él se relaciona, por lo demás, el primero de los

constitución de nuevas facultades de Teología, sea en países donde no habían nunca existido, sea en países en los que, como acabamos de decir, habían desaparecido de las universidades estatales. Estas nuevas facultades de Teología surgieron, con gran frecuencia, mediante la creación de centros nuevos en el seno de universidades católicas —Lovaina, en Bélgica; el Instituto Católico de Paris, en Francia; Georgetown, en los Estados Unidos...—, o, en otros casos, mediante la erección en facultades de algunos seminarios. Esto último es lo que ocurrió en España, donde a finales de siglo fueron erigidos como universidades pontificias todos los seminarios metropolitanos, si bien hay que reconocer que esa medida no desembocó en una efectiva elevación a un nivel universitario de sus estudios, lo que explica que perdieran esa condición a raíz de la reforma de los estudios teológicos realizada por Pío XI en 1931. Sobre esta historia, ver ILLANES, J. L., *Teología y Facultades de Teología,* o.c., 229ss, y ANDRÉS, M., «Los centros de estudios de Teología desde 1700 a 1970», en ANDRÉS, M., *Historia de la teología española,* o.c., t.II, 330-350.

movimientos intelectuales a los que debemos hacer referencia. Conviene para ello que retrocedamos algunos años en comparación con los acontecimientos que considerábamos al final del capítulo anterior, hasta situarnos en la Francia de finales del siglo XVIII, es decir, en la Francia de la Revolución y de los años que inmediatamente la siguieron. En ese contexto vivieron y pensaron, en efecto, **Joseph de Maistre** (1753-1821) y **Louis de Bonald** (1754-1840), a partir de cuyos escritos se desarrollaron las posiciones o planteamientos que suelen designarse como tradicionalismo y fideísmo [6].

Tanto Joseph de Maistre como Louis de Bonald aspiraron a enfrentarse con la gran conmoción que la Revolución de 1789 había representado, esbozando al efecto una reflexión histórico-cultural en la que se entremezclan consideraciones políticas, filosóficas, apologéticas y teológicas. Centrándonos en estas últimas, que son las que aquí interesan, puede decirse que el punto central en el planteamiento tanto de De Maistre como de De Bonald es la crítica a la visión racionalista de la razón, más concretamente, a la razón considerada como fuerza que, abstrayendo de la historia, puede juzgar desde sí misma la totalidad de lo real. En consecuencia —y en consonancia también con el espíritu romántico del que, a su modo, ambos participan—, subrayaron con fuerza que la razón humana vive y crece en la historia: tradición y razón no son —afirman— dimensiones contrapuestas, sino complementarias, ya que el vivir social y la tradición que a través de ese vivir se transmite hacen posible que la razón conozca la verdad y se una a ella. La razón está, en suma, en dependencia genético-constitutiva respecto de la tradición y, por tanto y en concreto, de la revelación cristiana que a través de la tradición se transmite.

Un tercer autor, **Felicité de Lamennais** (1782-1854), llevó este planteamiento a su formulación extrema. En su *Essai sur l'indifférence,* publicado entre 1817 y 1823, Lamennais procede, en efecto, a una crítica constante de la razón, a la que opone el sentido común, la tradición, el consentimiento universal de los pueblos y, en última instancia, la autoridad de Dios. El hombre singular, el hombre que busca la verdad mediante su razón individual, no puede llegar a cer-

[6] Con el término tradicionalismo —en el sentido filosófico-teológico del vocablo, distinto del político, aunque en ocasiones sea aplicable, en ambos sentidos, a las mismas personas—, se designan aquellos planteamientos según los cuales la tradición antecede genética e históricamente a la razón, haciendo posible, mediante la educación de la humanidad, que se ponga en ejercicio. Con la voz fideísmo se designa, en cambio, la tesis según la cual la fe, y no la razón, es la fuente primera y básica del conocer humano, de manera que, sin la ayuda de la fe, la razón permanece ciega, al menos respecto a las verdades fundamentales. Las perspectivas son, como puede advertirse, diversas: genético-histórica, en el tradicionalismo; antropológica, en el fideísmo; si bien, como resulta obvio, uno y otro planteamiento están íntimamente relacionados.

teza alguna: el ser humano conoce sólo presuponiendo las ideas primeras y universales comunicadas por Dios a la humanidad en el momento de crearla; sin ellas el pensamiento no puede llegar a constituirse y, en el supuesto de que intente prescindir de ellas, se autodestruye [7].

Las ideas de Lamennais —tanto las que acabamos de resumir, como las referentes a las cuestiones socio-políticas, donde, partiendo de posiciones contrarrevolucionarias, llegó a otras de signo entre liberal y populista— suscitaron apoyos entusiastas, así como réplicas igualmente encendidas y reservas por parte del episcopado francés. En 1832 Gregorio XVI publicó una encíclica, la *Mirari vos,* en la que, sin nombrar a Lamennais, criticaba algunos de sus planteamientos. Algo más tarde, Lamennais publicó un nuevo libro, *Paroles d'un croyant,* que implicaba, por su tono y contenido, la ruptura con Roma. El 25 de junio de 1824, Gregorio XVI publicó una segunda encíclica, la *Singulari nos,* dirigida a los obispos de Francia, en la que condenaba esa obra. Aunque en la encíclica no se procede a un tratamiento explícito de las teorías lamennaisianas sobre el origen de los conocimientos, resulta claro, por diversas frases, que el Romano Pontífice se refiere también a ellas.

La intervención pontificia tuvo inmediato eco, y la escuela de Lamennais se disolvió. Las preocupaciones de fondo, de las que su planteamiento y el de quienes le habían precedido eran reflejo, no desaparecieron, y afloraron poco después, con un enfoque más directamente teológico, por obra de **Louis Eugène Marie Bautain** (1796-1867) [8]. En un primer escrito, fechado en 1833, y, sobre todo,

[7] Para una profundización en el pensamiento de los autores mencionados, además de la Bibliografía general —particularmente la obra de Hocedez, t.I, 76-88 y 104-123—, pueden consultarse: FOUCHER, L., *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)* (Paris 1955); GOYAU, G., *La pensée religieuse de Joseph de Maistre* (Paris 1921); MÚGICA, F., *Tradición y revolución: filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald* (Pamplona 1988); BARON, P., «Lamennais», en *Catholicisme,* t.VI (Paris 1966), 1713-1723; FONCK, A., «Lamennais», en *DThC,* t.VIII, 2473-2526; LE GUILLOU, L., «Lamennais», en *DSp,* t.IX, 150-156; ID., *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais* (Paris 1966); DERRÉ, J. R., *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834* (Paris 1961).

[8] Nacido en París, estudió filosofía; bajo el influjo de ideas racionalistas, sufrió una fuerte crisis religiosa que le llevó a apartarse por entero de la Iglesia. Posteriormente, siendo ya profesor en la facultad de filosofía de Estrasburgo, recuperó la fe. En 1926 se ordenó sacerdote y poco después fue nombrado rector del seminario de esa diócesis. En 1950 pasó a París, donde, durante algunos años, enseñó Moral en la Sorbona y donde falleció. Sobre su pensamiento, además del estudio de Hocedez, vol.II, 69-81, pueden verse: BELLAMY, J., «Bautain», en *DThC,* t.II, 581-483; VANSTEENBERGHE, E., «Bautain», en *DSp,* t.I, 1293-1295; POUPARD, P., *Un essai de théologie catholique au dix-neuvième siécle, l'abbé Bautain* (Paris 1963); HORTON, W. M., *The philosophy of the abbé Bautain* (Nueva York 1925).

en su obra más importante —*Philosophie du christianisme,* publicada en 1837—, Bautain desarrolla una crítica de la razón que presupone, en bastantes puntos, el proceder kantiano. Kant expresa, en efecto, a juicio de Bautain, lo que puede alcanzar la razón dejada a sus solas fuerzas; la razón está, en suma, confinada —según Bautain— en el mundo de los fenómenos y, por tanto, de las ciencias empírico-matemáticas, sin que esté en condiciones de afirmar nada sobre las realidades metafísicas y religiosas. Pero la realidad es que el hombre es un ser que trasciende el mundo de los fenómenos: en su corazón anida el deseo de lo infinito, la aspiración a lo eterno. Y al encuentro de esa aspiración sale la revelación divina, la acción de Dios que, actuando sobre la inteligencia —Bautain entronca aquí con ideas que recuerdan la doctrina agustiniana sobre la iluminación— o hablando por medio de los profetas, y de la tradición que de ellos deriva, comunica a la humanidad el conocimiento de las grandes verdades sobre las que se funda la existencia humana. El don que Dios realiza al manifestar esas verdades, y la fe en virtud de la cual el hombre las acepta, son, por eso, el fundamento del saber en el sentido más profundo y radical de la palabra.

Los escritos de Bautain, y más concretamente su negativa a aceptar que la razón pudiera alcanzar, con sus fuerzas naturales, un conocimiento de rango metafísico, suscitaron perplejidades y críticas, que impulsaron a su autor a nuevos estudios y reflexiones. Sus escritos no fueron en ningún momento condenados, si bien la jerarquía eclesiástica le presentó diversas proposiciones en las que se afirmaba la capacidad de la razón para alcanzar una verdadera demostración de la existencia de Dios y de las verdades centrales de la religión, con vistas a que las firmara y se comprometiera a respetarlas en sus escritos e intervenciones posteriores; Bautain acogió esa petición, firmando las proposiciones que se le presentaron, que tuvo en cuenta en toda su posterior tarea intelectual [9].

La realidad es que en el segundo tercio del siglo XIX los planteamientos tradicionalistas o fideístas tuvieron amplia difusión en ambientes católicos, no sólo en Francia [10], sino también en Alemania [11],

[9] Una primera serie de proposiciones le fue presentada por el obispo de Estrasburgo; una segunda, por la Congregación de Obispos. Pueden encontrarse en DS 2751-2756 y 2765-2769.

[10] A los autores mencionados debe añadirse otro, **Augustin Bonnetty** (1798-1879), cuyas ideas y escritos provocaron una nueva intervención magisterial, en forma de elenco de proposiciones aprobadas por la Congregación del Indice, y confirmadas por Pío IX el 15 de junio de 1855, a fin de presentarlas a Bonnetty para su firma (DS 2811-2814). Ver DUBLANCHY, E., «Bonnetty», en *DThC,* t.II, 11019-1026.

[11] Se encuentran actitudes en esa línea en diversos autores, también, aunque moderadamente, en alguno de los representantes de la escuela de Tubinga, de la que hablaremos más adelante.

en España [12], en Italia [13], en Polonia, etc., y particularmente en Bélgica, en la Universidad de Lovaina, donde dieron origen a una verdadera escuela [14]. Durante casi treinta años la polémica en torno al tradicionalismo y el fideísmo fue vehemente, particularmente en Francia y Bélgica, calmándose sólo como consecuencia del transcurso del tiempo y —no en último lugar— del efecto producido por las intervenciones pontificias ya mencionadas [15].

Como conclusión puede señalarse que toda esa disputa contribuyó poderosamente a que en la conciencia católica se asentara una convicción fundamental: la razón humana es finita o limitada, pero posee una capacidad de verdad que le resulta consustancial; puede, pues, ser afectada por el pecado y por otros factores históricos, pero en ningún caso aniquilada por entero. La crítica al racionalismo, ciertamente necesaria —de este punto nadie dudaba [16]—, no pasa a través de una negación o destrucción de la razón en cuanto tal, sino, más bien, a través de su regeneración: la defensa de la fe no puede ni debe hacerse en contra de la razón, sino presuponiéndola y confirmándola. Lo que, obviamente, tiene implicaciones respecto no sólo a la génesis de la fe, sino también a la posterior conexión o interacción entre la fe y la razón y, por tanto, respecto a la Teología.

III. LA TRASCENDENCIA DE LA FE CRISTIANA Y EL SEMIRRACIONALISMO

Mientras en Francia —con ecos y ramificaciones en todo el resto de Europa— se subrayaban, en polémica con el racionalismo, los límites de la razón, en la Alemania católica, y en un contexto predo-

[12] Contaron aquí con un representante de singular relieve: **Juan Donoso Cortés** (1809-1853), sobre cuyo pensamiento pueden verse: SUÁREZ, F., *Introducción a Donoso Cortés* (Madrid 1964); WESTEMEYER, D., *Donoso Cortés, hombre de estado y teólogo* (Madrid 1957); CHAIX RUY, J., *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophète* (Paris 1956).

[13] Mención especial merece el teatino, de origen napolitano y famoso como orador, **Gioacchino Ventura de Raulica** (1792-1861). Ver SEJOURNÉ, J., «Ventura, Joachim», en *DThC*, t.XV, 2635-2639; CRISTOFOLI, A., *Il pensiero religioso di P. Gioacchino Ventura* (Milán 1927).

[14] La figura más importante del tradicionalismo lovanista fue **Gérard Casimir Ubaghs** (1800-1874); ver MERCIER, J., «Ubaghs», en *DThC*, t.XV, 2021.

[15] Sobre toda esta polémica, además de las obras ya citadas, puede consultarse AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*, 4.ª ed. (Lovaina-Paris 1969), que constituye, sin duda, el mejor estudio, desde la perspectiva del análisis de los presupuestos y de la naturaleza de la fe; ver también GÓMEZ-HERAS, J. M., *Teología, ciencia y dogma. Dimensiones del problema fe-razón en el Concilio Vaticano I* (Pamplona 1968).

[16] Baste mencionar, por lo que al magisterio se refiere, y aparte otros documentos a los que haremos referencia en el siguiente apartado de este mismo capítulo, la encíclica *Qui pluribus*, promulgada por Pío IX, el 9-XI-1846, al poco de comenzar su pontificado (DS 2775-2780).

minantemente académico, se vivía con particular agudeza el problema de la confrontación o diálogo con el pensamiento kantiano e idealista, como no podía ser menos teniendo en cuenta el eco obtenido por las ideas de Kant, de Fichte, de Hegel, de Schleiermacher y de sus respectivos continuadores. A ese respecto la teología católica alemana del siglo XIX presenta una amplia gama de posiciones que van desde el enfrentamiento crítico con esos planteamientos hasta los intentos de asimilación. En esta última línea se sitúa el conjunto de pensadores a los que, no sin cierta simplificación —pues sus proyectos intelectuales presentan características muy diversas entre sí—, se suele agrupar bajo el calificativo común de semirracionalistas.

El primero, también cronológicamente, de los autores a los que suele incluirse en ese elenco es el profesor de Teología en Münster y Bonn **Georg Hermes** (1775-1831) [17]. Hermes se plantea, como el tradicionalismo francés, la cuestión de la génesis de la fe, pero para afrontarla y resolverla en un sentido muy distinto e incluso antitético. Aceptando por entero el criticismo kantiano y, más radicalmente, el principio según el cual la razón, y más concretamente la razón crítica, es la «única guía hacia la verdad», el profesor de Bonn concluye afirmando que una fe adulta o madura reclama plantear la duda respecto a la propia creencia para, a través de un proceso intelectivo, reconstruir la propia fe sobre bases racionales. Se ha discutido, y se discute, si el propio Hermes entendió esa duda, en cuanto referida a la fe, como una duda real, que implica por tanto una suspensión del asentimiento a las verdades cristianas, o sólo como una duda hipotética y metódica, compatible con la pervivencia de un asentimiento firme. La cuestión no es fácil de resolver, ya que las expresiones hermesianas se prestan a ambas interpretaciones. Sea de ello lo que fuere, resulta claro que en el sistema hermesiano la fe —al menos la fe adulta o madura— no es tanto el fruto de una entrega personal a Dios cuanto el resultado de una obra puramente racional, y en consecuencia un acto más filosófico que religioso, como sus críticos pusieron pronto de relieve.

En un primer momento, las enseñanzas de Hermes encontraron acogida, facilitada por sus cualidades docentes y por el testimonio de su vida de sacerdote piadoso, y las críticas, aunque no faltaron, fueron pocas; a raíz de su muerte se hicieron más intensas: el tributo

[17] Entre las obras de Hermes merece destacarse su *Einleitung in die Christkatholische Theologie*, 2 vols., 1819 y 1829. Para un ulterior estudio del pensamiento hermesiano, además de las obras generales de Hocedez y Aubert, pueden verse: THOUVENIN, A., «Hermes», en *DThC*, t.VI, 2288-2303; HEGEL, E., «Hermes», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert*, o.c., t.I, 303-322; ESCHWEILER, K., *Die zwei Wege der neueren Theologie: G. Hermes - M.J. Scheeben* (Bonn 1927).

pagado al criticismo kantiano era demasiado fuerte, y la certeza de la fe —su trascendencia sobre la duda—, así como su libertad y su religiosidad, no quedaban suficientemente salvaguardadas. Cuatro años después de su fallecimiento, un breve pontificio reprobaba sus afirmaciones sobre la necesidad de una duda positiva como requisito previo a la fe madura y al trabajo teológico, y sobre la presentación de la razón como única vía hacia el conocimiento de la verdad [18].

Más complejidad, más ambición de planteamientos y más importancia respecto a la comprensión global de la Teología tiene el intento de **Anton Günther** (1783-1871), la segunda gran figura en la historia que ahora nos ocupa [19]. Con Günther el escenario intelectual cambia profundamente: a diferencia de Hermes, que tiene como punto de referencia a Kant y centra sus consideraciones en la fundamentación racional del acto de fe, Günther se sitúa, en efecto, ante Hegel y aspira a desarrollar un sistema de pensamiento en el que se ponga en evidencia la racionabilidad no ya del acto de creer, sino del dogma cristiano en cuanto tal. El tema de la naturaleza del pensar cristiano-teológico se plantea así de manera directa. Günther aspira, en efecto, a un doble objetivo: renovar la Teología —abandonando para ello el método escolástico, en el que veía una de las causas de la decadencia del teologizar— y manifestar, mediante una amplia síntesis cristiana, que la fe católica supera en riqueza a los grandes sistemas idealistas.

Fichte y Hegel —afirma— han caído en el panteísmo al pretender deducir la totalidad de lo real a partir de un concepto absoluto en el que todo se identifica. Frente al monismo que eso supone es necesario mantener de modo decidido la dualidad o dualismo —es el vocablo que emplea el propio Günther— de Dios y mundo, de espíritu y materia, y, en consecuencia, la imposibilidad de un proceso deductivo que, partiendo de la conciencia, alcance la totalidad de lo

[18] Breve *Cum acerbissimas*, dado por Gregorio XVI el 26.IX.1835 (DS 2738-2740).

[19] Natural de Bohemia, dedicó su vida a la actividad sacerdotal —recibió el sacramento del Orden en 1820— y a la reflexión teológica; aunque recibió varias ofertas por parte de facultades y centros teológicos, las rehusó y se dedicó al estudio y a la investigación privadamente. Desde 1824 hasta poco antes de su muerte residió en Viena. OBRAS: *Vorschule zur speculativen Theologie*, 2 vols., 1828-1829; *Süd- und Nordlicher am Horizonte speculativer Theologie*, 1831; *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, 1838; *Eroistheus und Herakles. Meta-logischen Kritiken und Meditationen*, 1843. BIBLIOGRAFÍA: además de las referencias en los estudios generales de Hocedez, t.II, y Gómez-Heras, ya citados, pueden consultarse GODET, P., «Günther», en *DThC*, t.VI, 1992-1993; PRITZ, J., «Günther», en FRIES, H. y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert*, o.c., t.II, 348-375; WINTER, E., *Die geistige Entwicklung A. Günther und seiner Schule* (Paderborn 1931); WENZEL, P., *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus* (Essen 1961); PRITZ, J., *Glauben und Wissen bei A. Günther* (Viena 1963).

real en su existir concreto. Ello no implica —prosigue— renunciar a la pretensión de alcanzar una comprensión acabada y plena de lo real, tal y como el idealismo lo ha intentado, ya que las obras de Dios, reflejo de la inteligencia divina, no sólo tienen sentido, sino que lo manifiestan por entero, y ello desde el momento mismo en que se incoan; la inteligencia humana puede, pues, partiendo de ese momento inicial, captar la totalidad del sentido y percibir o deducir, por tanto, todos los momentos sucesivos. Dicho con otras palabras, el plan divino forma de tal manera una unidad inteligible que el primer paso incluye en sí y manifiesta la totalidad. La creación —y, más concretamente, la creación del primer hombre, Adán— es no sólo revelación divina, sino revelación en sentido pleno, es decir, revelación de la plenitud del sentido: a partir de Adán cabe, en suma, llegar a la totalidad de los misterios cristianos, también la Trinidad y la Encarnación, ya que están incluidos en el acto creador y de él se deducen.

Un tal planteamiento parecería conducir a un racionalismo absoluto o, al menos, a un sistema en el que la revelación histórica y, en consecuencia, la fe no tendrían cabida. No es así en el texto de Günther, ya que, una vez hechas las afirmaciones anteriores, añade algunas matizaciones. Señala, así, que en el inicio de los tiempos tuvo lugar una primera revelación que, despertando en el primer hombre la conciencia de sí, hizo posible el conocimiento de Dios y del mundo. Supuesta esa primera revelación, el hombre podía llegar al conocimiento del sentido total del universo, pero el pecado oscureció la inteligencia. Se hizo de esa forma imprescindible una segunda revelación, que tuvo lugar en Cristo. Ambas revelaciones manifiestan al hombre el orden inteligible de la creación, que queda así patente o descubierto ante la inteligencia humana. La revelación es, pues, necesaria —concluye— para que se desvele ante el hombre la inteligibilidad de lo real, pero, una vez que esa revelación ha acontecido, la razón humana puede captar y percibir esa inteligibilidad hasta estar en condiciones de dar por entero razón de ella. En otras palabras, una vez conocidos, por la revelación y la fe, los misterios y dogmas, la razón puede penetrar en ellos hasta percibir su necesidad y, en ese sentido, demostrarlos [20].

[20] Una segunda precisión debe ser añadida a la mencionada en el texto. Esa percepción de la inteligibilidad de los misterios no es, en Günther, absoluta, ya que la razón humana no agota la inteligibilidad divina; más concretamente, puede llegar hasta captar el *porqué* de los misterios, pero no su *cómo*. La razón tiene, pues, siempre frente a sí un punto de oscuridad, que no quita sin embargo que pueda aspirar a captar, con absoluta claridad y con fuerza demostrativa, los nexos que unen entre sí unos misterios con otros, llegando, en consecuencia, a una inteligibilidad de lo real que se le impone de modo necesario. Se vuelve así, aun supuesta esta segunda precisión, al punto

Como en el caso de Hermes, también las ideas de Günther provocaron entusiasmos y críticas, pero, a diferencia del caso anterior, estas últimas se manifestaron con fuerza en vida de su propio autor. El ardor de la polémica hizo que el asunto llegara a Roma, donde, después de un largo estudio, se llegó en enero de 1857 a un juicio negativo, que Günther aceptó; poco después, esa primera decisión fue completada mediante un breve en el que se detallaban algunas de las tesis güntherianas que se consideraban erróneas [21].

Casi por las mismas fechas en que tuvo lugar la condena de las ideas de Günther otro pensador, **Jakob Frohschammer** (1821-1893), desarrolló un planteamiento que guarda estrecha semejanza con el güntheriano, aunque presenta características propias. Para no alargar innecesariamente la exposición, digamos solamente que, según Frohschammer, las verdades cristianas trascienden a la razón en cuanto tal, pero no a la «razón históricamente educada» por la revelación, que puede penetrarlas por entero y demostrarlas. El objeto de la filosofía no difiere por tanto del de la Teología, ya que, supuesta la educación histórica de la razón, la reflexión filosófica abarca la totalidad de la verdad, incluida la verdad cristiana [22].

El pensamiento de Günther, y, en parte, también el de Frohschammer, aunque en menor grado, manifiestan una capacidad especulativa y una conciencia del valor de verdad que posee la fe cristiana, dignas de ser notadas. Al mismo tiempo resulta claro que uno y otro planteamiento reflejan insuficientemente, e incluso difuminan, sea la trascendencia de Dios, sea también —en ocasiones incluso sobre todo— su libertad, reconduciendo todo lo real al orden de la necesidad. En este sentido, el calificativo de semirracionalistas, aunque —como dijimos al principio— deba ser usado con discernimiento, resulta justificado.

Por lo demás, como en el caso del tradicionalismo y del fideísmo, también aquí las diversas polémicas, y las intervenciones magisteriales, que de un modo u otro las cerraron, fueron contribuyendo a conformar la conciencia cristiana; en este caso, mediante la reafirmación y profundización en ese sentido de la trascendencia y libertad de Dios al que acabamos de hacer referencia. El plan divino es,

decisivo: la revelación y la fe son necesarias para conocer la realidad de los misterios cristianos, pero, una vez conocidos, la razón capta autónomamente —trascendiendo la fe— su inteligibilidad.

[21] Breve *Eximiam tuam,* del 15.VI.1857 (DS 2828-2831).

[22] Frohschammer fue profesor de Teología en Munich. Sus ideas fueron reprobadas por el breve *Gravissimas inter*, del 11.XII.1862 (DS 2850-2861), que Frohschammer se negó a aceptar. Sobre su pensamiento ver: HAUSEL, R., «J. FROHSCHAMMER», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.III, 169-189, así como las obras de Hocedez, Aubert y Gómez-Heras ya varias veces referidas.

sin duda alguna, inteligible, pero con una inteligibilidad que no deriva de la necesidad, sino de un amor que se despliega libremente y, en consecuencia, que sólo se capta en una fe que no puede ser trascendida. La cumbre del saber, es decir, la explicación última de la realidad concreta e histórica, no corresponde, pues, a una filosofía que, asumiendo la revelación, intenta racionalizarla, sino a la fe y, en dependencia de ella, a la Teología, que aspira a explicar el contenido de la fe, pero manteniéndose en su interior, es decir, con conciencia de la imposibilidad de trascenderla [23].

IV. OTROS DESARROLLOS DE LA TEOLOGIA ALEMANA

Junto al pensamiento puramente especulativo —del que son expresión un Hermes o un Günther, aparte de otros autores a los que luego nos referiremos—, el mundo católico alemán del siglo en que ahora nos encontramos se sintió fuertemente atraído por los estudios históricos. De ahí surgió no sólo una amplia gama de historiadores de la antigüedad cristiana, sino también todo un movimiento intelectual que, crítico frente al racionalismo pero afín con el espíritu romántico, aspiró a una renovación de la Teología por medio no sólo de la incorporación de los estudios de teología positiva, sino, más radicalmente, de la valoración de la historia en cuanto tal.

Precedente de este planteamiento, al menos por lo que a la actitud de espíritu frente a los desarrollos culturales se refiere, fue, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, el teólogo y obispo **Johann Mi-**

[23] Puede ser éste el momento oportuno para hacer referencia a quien fue, muy probablemente, el teólogo especulativo de más envergadura del último tercio del siglo XIX, el profesor de Würzburg **Hermann Schell** (1850-1906), ya que, aunque no puede ser en modo alguno calificado como semirracionalista, su planteamiento coincide con el de Günther en un punto: la aspiración a realizar la apología de la fe elaborando una síntesis especulativa perfectamente unificada que, al integrar la totalidad de lo creído, muestre su intrínseca y perfecta racionalidad. Eje central de su pensamiento fue la consideración de la libertad, que retrotrajo a la vida de la Trinidad esbozando una consideración dinámica de las relaciones intratrinitarias y descendiendo desde ahí al resto del dogma cristiano. Algunas de sus afirmaciones suscitaron dudas y en 1899 sus obras fueron incluidas en el *Indice de libros prohibidos.* Schell aceptó esa decisión, y pudo continuar con su labor docente e investigadora. Sus obras principales son: *Gott und Geist (Dios y el espíritu)*, 1895-96; *Katholische Dogmatik (Dogmática católica)*, 1889-1893; *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritt (El catolicismo como principio de progreso)*, 1897; *Christus, das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung (Cristo, el Evangelio y su significación para la historia universal)*, 1903. BIBLIOGRAFÍA: LÓPEZ MARTÍNEZ, N., «Schell», en *GER,* t.XXI, 44-45; FRITZ, G., «Schell», en *DThC,* t.XIV, 1275-1276; BLEICKERT, G., «Schell», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., 300-327.

chael Sailer (1751-1832)[24]; ya de lleno en esta última centuria, sus manifestaciones más importantes tuvieron lugar en las facultades de Munich y, sobre todo, en la de Tubinga. En Munich brillaron los estudios históricos, con dos grandes figuras: **Johann Joseph von Görres** (1776-1848), publicista e historiador, a quien se debe, entre otras cosas, el relanzamiento de los estudios sobre la historia de la mística[25]; y **Johannes Joseph Ignaz von Döllinger** (1799-1890), una de las personalidades más importantes de la historiografía eclesiástica alemana, aunque su trayectoria intelectual estuvo empeñada por una tendencia episcopaliano-galicana, que le condujo a una actitud de oposición al Concilio Vaticano I y finalmente a la separación de la Iglesia católica[26]. En Tubinga se desarrolló una verdadera escuela teológica, cuya importancia doctrinal y su influjo posterior, en Alemania y fuera de Alemania, hace necesario que nos detengamos en ella.

1. La escuela católica de Tubinga

En Tubinga existía desde 1450 una Universidad, cuya facultad de Teología, por influjo de Melanchton, pasó en el siglo XVI al protestantismo. A principios del siglo XIX los católicos decidieron fundar en ese mismo *Land* de Würtemberg, concretamente en la ciudad de Ellwangen, una facultad teológica, que, en 1817, se trasladó a Tubinga, incorporándose a la Universidad, en la que, desde entonces, existen dos facultades de Teología, una protestante y otra católica. Los profesores que integraron el claustro inicial de la facultad católica, aunque hubiera diferencias entre ellos, coincidieron en dos puntos fundamentales: la búsqueda de una teología viva que sintonizara con el ambiente cultural de la época, y la convicción de que la

[24] Nacido en la alta Baviera, se ordenó sacerdote en 1775. Fue profesor de Teología en diversos centros teológicos, particularmente en Ingolstadt y Munich. En 1829 fue nombrado obispo de Ratisbona. Su obra más importante es *Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftig katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen (Manual de la moral cristiana para uso de los futuros pastores de almas y, también, de todos los cristianos cultos),* publicado en 1817. BIBLIOGRAFÍA: SCHWAIGER, G., «J. M. Sailer», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.I, 55-93; FRITZ, G., «Sailer», en *DThC,* t.XIV, 749-754; NIELSEN, J. M., *J. M. Sailer* (Frankfurt 1948); SCHIEL, H., *J. M. Sailer. Leben und Briefe* (Ratisbona 1948).

[25] Ver al respecto JAEGER, H., «Görres», en *DSp,* t.VI, 572-578; BÜRKE, G., *Vom Mythos zur Mystik. J. v. Görres mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie* (Einsiedeln 1958); HABEL, R., *Joseph Görres. Studien über den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seiner Schriften* (Wiesbaden 1962).

[26] Sobre su vida y pensamiento ver MÜLLER, W., «Döllinger», en *DHGE,* t.XIV, 553-563; SCHWAIGER, G., «Ignaz von Döllinger», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.III, 9-43.

historia —y, más concretamente, la atención al dato concreto y el método genético que caracterizan a la investigación histórica— constituía una ayuda decisiva en orden a ese objetivo. Su ideal fue, pues, el de unir el método histórico con la especulación [27].

El impulso inicial a todo el movimiento intelectual que se desarrolló en Tubinga vino de su primer director, que, en ese sentido, puede ser considerado como el fundador de la escuela: **Johann Sebastian Drey** (1777-1853) [28]. Dos años después del traslado de Ellwangen a Tubinga, Drey publicó su *Introducción al estudio de la Teología,* que constituye, en cierto modo, como el programa de la escuela y, en todo caso, el de su propio pensamiento. Su lectura —así como la de su gran obra subsiguiente: la *Apologética*— permite advertir el influjo de ideas provenientes de Hegel, Schelling y Schleiermacher, pero repensadas desde una perspectiva personal, anclada en la afirmación de la singularidad y trascendencia del cristianismo.

El cristianismo —afirma Drey— no es, ante todo, una idea, sino más bien una historia sagrada: no puede, pues, ser en modo alguno deducido, sino sólo captado y comprendido en su realidad concreta. Pero —añade— esa historia santa no se reduce a una serie de hechos mostrencos o inconexos, sino que obedece a un designio eterno de Dios que se manifiesta en el tiempo. La noción de revelación ocupa

[27] Sobre la escuela de Tubinga en su conjunto ver GEISELMANN, J. R., *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart* [Friburgo (Alemania) 1964], y REINHARDT, R. (dir.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen* (Tubinga 1977); una breve visión sintética en QUIJANO, R., «Tubinga, Escuela de», en *GER,* t.XXII, 823-825 (se ocupa también de la facultad protestante en 822-823). Señalemos, por lo demás, que si bien la escuela católica de Tubinga, aunque suele ser designada así, no constituye en sentido estricto una escuela, si con ello se quiere significar una corriente de pensamiento que fluye a partir de un maestro, o que, al menos, coincide en algunas tesis fundamentales: ni una cosa ni otra se dieron en Tubinga; hubo, en cambio, una común actitud intelectual y espiritual, y, en este sentido, el término escuela está justificado.

[28] Drey estudió Teología en Augsburgo. En 1801 fue ordenado sacerdote y en 1812 se incorporó al cuadro de profesores de Ellwangen, desde donde se trasladó a Tubinga. Presidió la facultad hasta 1846, en que pasó a la condición de profesor emérito. OBRAS: *Kurse Einleitung in das Studium der Theologie mit Rüschsicht auf den Wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Breve introducción al estudio de la Teología con referencia al punto de vista científico y al sistema católico),* 1819; *Apologetik als Wissenschaftliche Nachweisung des Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung (La Apologética como demostración científica de la divinidad del cristianismo en sus orígenes),* 3 vols., 1838-1847. BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Drey», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 220-221; RIEF, J., «J. S. von Drey», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 9-39; GODET, P., «Drey», en *DThC,* t.IV, 1825-1828; GEISELMANN, J. R., *Geist des Christentums und das Katholizismus* (Mainz 1940); LACHNER, R., *Das Ekklesiologische Denken J. S. Drey* (Leipzig 1988); KUSTERMANN, A., *Die Apologetik J. S. Drey. Kritische, historische und systematische Untersuchungen* (Tubinga 1988).

así, en su reflexión teológica, un lugar decisivo; junto a ella aflora en seguida la de tradición: la verdad de Dios que se revela se conserva en la tradición y en la Iglesia. Misión de la Teología es, por tanto, esforzarse por expresar, con la fuerza y el rigor de la ciencia, la unidad del designio divino. Para ello es necesario articular la diversidad de los datos en torno a una idea central, que —piensa Drey— no es otra, de acuerdo con lo que la propia revelación nos dice, que la de Reino de Dios, Reino que se despliega y crece en la historia al modo de un organismo vivo. Los conceptos de evolución, o desarrollo, y organismo son así centrales en el sistema de Drey, que aspiró a ofrecer una imagen de la Iglesia como realidad viva, esbozando un sistema teológico, necesitado de precisión en algunos puntos, pero extremadamente fecundo.

Junto a Drey, la escuela de Tubinga incluye otros nombres dignos de nota como **Johann Baptist Hirscher** (1788-1865), que intentó una renovación de los estudios de Teología Moral [29]; **Franz-Anton Staudenmaier** (1800-1856), formado en Tubinga, aunque no ejerció allí docencia, sino en Freiburg, donde ocupó la cátedra de dogmática [30]; **Johannes Evangelist von Kuhn** (1806-1887), también dogmático, que, a raíz de la dimisión de Drey, lo sustituyó en la dirección de la facultad tubingense [31]; y, sobre todo, Möhler.

2. Johann Adam Möhler

Johann Adam Möhler (1796-1838) es, en efecto, una de las figuras preclaras de la teología del siglo XIX [32]. Situado, como el res-

[29] Ver KELLER, E., «J.B. Hirscher», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 40-69; MANGENOT, E., «Hirscher», en *DThC,* t.VI, 2512-2514.

[30] Ver HÜRNEMANN, P., «F.A. Staudenmaier», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 99-128; AMANN, E., «Staudenmaier», en *DThC,* t.XIV, 2579-2580.

[31] Ver WOLFINGER, F., «J. E. Kuhn», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 129-162; SCHALCK, A., «Kuhn», en *DThC,* t.VIII, 2377-2379.

[32] Nacido en las proximidades de Tubinga, cursó estudios de Teología en Ellwangen. Recibió la ordenación sacerdotal en 1819. Poco después fue nombrado profesor de Historia de la Iglesia en la facultad de Tubinga, donde permaneció desde 1822 a 1835. Ese año le fue ofrecida una cátedra en Munich, que aceptó. Afectado por una epidemia de cólera, su salud quedó quebrantada, de modo que tuvo que abandonar la docencia en 1837, falleciendo en abril del año siguiente. OBRAS: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (La unidad en la Iglesia, o sea el principio católico),* 1825; *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit (Atanasio el Grande y la Iglesia de su tiempo),* 1827; *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (Simbólica, o Exposición de las antítesis dogmáticas entre católicos y protestantes*

to de los tubingenses, en el contexto de la reacción romántica frente al racionalismo de la primera Ilustración, Möhler sintió una fuerte inclinación hacia los estudios históricos. Su obra, sin embargo, no fue meramente historiográfica, sino teológica, aspirando —al igual que Drey— a una teología en la que las referencias históricas se unieran a la reflexión especulativa. «La teología no es, para Möhler, ni historia erudita ni especulación racionalista, sino tarea del espíritu que profundiza y organiza desde la fe la idea divina revelada en Cristo y presente por su Espíritu en la Iglesia histórica» [33].

El objeto central de la reflexión möhleriana fue, en efecto, la Iglesia, y ello no sólo por razones circunstanciales —su condición de profesor de historia eclesiástica—, sino de fondo: el cristianismo no fue nunca, para Möhler, mera doctrina, ni tampoco mera experiencia religiosa individual, sino vida concreta, que, nacida de Cristo, se transmite, manifiesta y comunica en la Iglesia. A captar y expresar esa vida ordenó su empeño intelectual. El espíritu romántico, así como, más concretamente, las ideas de Hegel y Schleiermacher, encontraron, sin duda, eco en el pensamiento de Möhler, que se fue decantando hacia formulaciones cada vez más maduras. En su itinerario intelectual cabe, en efecto, distinguir dos etapas, centradas en sus dos obras principales: *La unidad en la Iglesia* y la *Simbólica.*

Frente al racionalismo, y en oposición a los planteamientos eclesiológicos que colocan en primer plano los elementos jurídico-estructurales y societarios, el Möhler de *La unidad en la Iglesia* subraya que la Iglesia es ante todo vida, vida divina presente en la historia. El enfoque del libro es predominantemente pneumatológico: en las páginas de esta obra la Iglesia aparece como un organismo vivo, que se desarrolla y crece en la historia bajo el impulso del Espíritu Santo, que la va configurando y conformando mediante su actividad incesante. Es el Espíritu Santo quien infunde la fe a los creyentes, quien vivifica a la comunidad, quien une entre sí a los cristianos haciendo surgir los vínculos y nexos de comunión.

según sus escritos confesionales públicos), 1832; *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten (Nuevas investigaciones sobre las antítesis doctrinales entre católicos y protestantes)* 1834. BIBLIOGRAFÍA: CONGAR, Y. M., «Möhler», en *Catholicisme,* t.IX (Paris 1982), 460-462; SCHEELE, P. W., «J.A. Möhler», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 70-98; MONDIN, B., «Möhler», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 386-390; HOLSTEIN, H., «Moehler», en *DSp,* t.X, 144-1448; SAVON, H., *J.A. Möhler* (Paris 1965); GEISELMANN, J. R., *Die theologische Anthropologie J.A. Möhler's* [Friburgo (Alemania) 1955]; ID., «Les variations de la définition de l'Église chez J. A. Möhler», en AA.VV., *L'ecclésiologie au XIXe siècle* (Paris 1960), 141-195; JAKI, S., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Roma 1957), 21-35; BLÁZQUEZ, R., «El misterio eclesial en J.A. Möhler», en *Salamanticensis* 33 (1986), 303-331.

[33] RODRÍGUEZ, P., «Möhler», en *GER,* t.XVI, 156.

La fuerte acentuación pneumatológica de esta exposición möhleriana suscitó algunas perplejidades y reservas, ya que parecía dejar en un segundo plano los elementos estructurales de la Iglesia y, más especialmente, la conexión de esos elementos estructurales con las palabras y las acciones de Cristo durante su vida terrena: el elemento visible de la Iglesia corría el riesgo de ser presentado como el fruto de la acción progresiva del Espíritu sin engarce, o al menos sin engarce directo, con una voluntad fundacional explícitamente manifestada por Jesús durante su vida terrena. Möhler fue sensible a esas críticas y en la *Simbólica* completó su pensamiento, desarrollando una fundamentación a la vez cristológica y pneumatológica de la Iglesia y de la totalidad del vivir cristiano. La Iglesia es un organismo vivo, pero no un organismo que se configure a sí mismo a través del acontecer histórico, sino un organismo que recibe su estructura en la acción fundacional de Cristo, de acuerdo y en coherencia con la cual crece y se desarrolla gracias a la presencia y acción del Espíritu.

Las páginas de la *Simbólica* están impregnadas de una profunda conciencia de la verdad de Cristo, de la realidad de la unión, en Cristo, de lo divino y lo humano. De ahí su presentación de la Iglesia como la prolongación o continuación de la Encarnación. Y, más ampliamente, su preocupación por mostrar, no sólo respecto a la eclesiología, sino a la totalidad del dogma católico, el carácter orgánico de la existencia cristiana en la que se unen lo visible y lo invisible, lo natural y lo sobrenatural. Ese sentido de la unidad, junto a la conciencia de que la labor teológica debe estar enraizada en la tradición y, por tanto, en el conocimiento profundo de la patrística, constituyen, sin duda, parte importante de la herencia que Möhler ha dejado a la Teología.

V. TEOLOGIA Y VUELTA A LAS FUENTES EN FRANCIA E INGLATERRA; JOHN HENRY NEWMAN

El sentido del desarrollo histórico, el entronque con la tradición, la valoración de los Padres de la Iglesia y, en consecuencia, la preocupación por su estudio estuvieron presentes no sólo en Alemania, sino también en otros ámbitos teológicos, particularmente en Francia y en Inglaterra.

La Francia de mediados del XIX desempeñó a este respecto un papel importante, sobre todo por lo que a la edición de fuentes se refiere, como consecuencia de impulsos provenientes, en parte, de los círculos tradicionalistas relacionados con Lamennais y con Bautain, y sobre todo de la obra de una figura singular: **Prosper Louis**

Pascal Guéranger (1805-1875), restaurador de la abadía benedictina de Solesmes e iniciador del movimiento litúrgico moderno [34]. En ese ambiente surgió y se desarrolló la ingente labor editorial llevada a cabo por **Jacques-Paul Migne** (1800-1875), al que se debe la publicación de una Patrología Griega y una Patrología Latina, que, aunque superadas en diversos puntos por la posterior investigación crítica, siguen siendo todavía la única colección completa de textos patrísticos [35].

La Inglaterra del siglo XIX aporta a su vez una de las mayores figuras de la teología de esta centuria: **John Henry Newman** (1801-1890) [36], muy distinto de **Möhler** por su trayectoria personal y por su

[34] Sobre Dom Guéranger y su obra, ver GARRIDO BONAÑO, M., «Guéranger», en *GER*, t.XI, 417-418; HEURTEBIZE, B., «Guéranger», en *DThC*, t.VI, 1894-1898; CABROL, F., «Guéranger» en *Dictionnaire d'archéologie chretiénne et de liturgie*, t.VI (Paris 1925), 1875-1879; LECLERQ, J., «Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XIXe siècle», en *Studia monastica* 18 (1976), 157-198; JOHNSON, C., *Prosper Guéranger (1805-1875): a liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and work* (Roma 1984).

[35] En relación con Migne y su obra pueden consultarse MARCHAL, L., «Migne», en *DThC*, t.X, 1722-1740; HAMMAM, A. G., *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Eglise* (Paris 1975); AA.VV., *Migne et le renouveau des études patristiques* (Paris 1985).

[36] Nacido en Londres, Newman fue estudiante y después profesor en Oxford. En 1825 recibió la ordenación sacerdotal en la Iglesia anglicana, a la que se unió el encargo de cuidar la parroquia universitaria. *Fellow* de uno de los *colleges* de la Universidad oxoniense —Oriel College—, intervino activamente en la vida universitaria. Su evolución espiritual le llevó, en 1845, a solicitar la admisión en la Iglesia católica. En 1847 fue ordenado sacerdote, ingresando en el Oratorio de San Felipe Neri, que implantó en Inglaterra. En 1879 fue nombrado cardenal por León XIII. OBRAS: además de numerosos sermones y de los *tracts* que fueron expresión del movimiento de Oxford, citemos *The Arians of the Fourth Century (Los arrianos del siglo IV)*, 1833; *An essay on development of Christian Doctrine (Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana)*, 1845; *The idea of a University (Idea de la universidad)*, 1859; *Apologia pro vita sua*, 1964; *Grammar of Assent (Gramática del asentimiento)*, 1870; *Complete works*, 37 vols. (Londres 1870-1879), reimpresa en (Westminster, USA, 1966-1967). BIBLIOGRAFÍA: MORALES, J., *Newman (1801-1890)* (Madrid 1990); ID., *Religión, hombre e historia. Estudios newmanianos* (Pamplona 1989); GORNALL, T., «Newman», en *DSp*, t.XI, 163-181; KER, I., *J. H.Newman. A biography* (Oxford 1988); BIEMER, G., *J.H. Newman. Leben und Werk* (Mainz 1989); TREVOR, M., *Newman*, 2 vols. (Londres 1962-1963); NÉDONCELLE, M., *La philosophie religieuse de J.H. Newman* (Estrasburgo 1946); WALGRAVE, H., *Newman. Le développement du dogme* (Paris 1957); GAUTHIER, P., *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme* (Paris 1988); AA.VV., *Pasión y verdad. Newman cien años después* (Salamanca 1992) (recoge un número monográfico de *Diálogo ecuménico* 27, 1992); BIEMER, G., y FRIES, H. (dirs.), *Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach J.H. Newman* (Sigmaringendorf 1988); MORALES, J., «El concepto de Teología en J.H. Newman», en *Scripta Theologica* 1(1969), 315-375; ILLANES, J. L., «El cristiano en el mundo. Análisis de vocabulario en los sermones de John Henry Newman», en *Scripta Theologica* 19 (1987), 563-593; números monográficos de *Scripta Theologica*, 22 (1990) y *Revista agustiniana*, 31 (1990).

contexto histórico, pero coincidente con él, aunque por otro camino, en muchas perspectivas de fondo.

Nacido en el seno de la comunión anglicana y convertido al catolicismo en 1845 como fruto de un hondo proceso intelectual, la reflexión teológica de Newman está en íntima conexión con su vida. La Iglesia anglicana atravesaba en los primeros decenios del siglo XIX un período de fuertes tensiones, con claros indicios de una alarmante pérdida de vigor espiritual, que amenazaba con reducirla a la condición de mero componente cultural de la alta sociedad británica. Un grupo de jóvenes clérigos y profesores, en su mayoría oxonienses, sintieron la necesidad de reaccionar, dando vida a un proceso de regeneración religiosa. Surgió así, a comienzos de la década de los treinta, el «movimiento de Oxford», en el que Newman ocupó desde el principio una posición de primer plano.

Ni Newman ni el resto de quienes participaban en el movimiento dudaban, en un principio, de la legitimidad cristiana de la Iglesia de Inglaterra; más aún, veían en ella la adecuada *vía media* entre las «corrupciones» o desviaciones romanas y el criticismo exacerbado del protestantismo. El desarrollo de los acontecimientos, y de su personal reflexión, fue provocando en Newman una evolución de signo cada vez más acusado. El estudio de los Padres de la Iglesia, en cuanto expresión de la Iglesia primitiva y, por tanto, punto de referencia decisivo, y el influjo de algunos amigos, cercanos al catolicismo, llevaron a Newman a considerar más de cerca el catolicismo romano, hasta advertir la necesidad de clarificar si las «novedades» o «corrupciones» en materia doctrinal y litúrgica que la tradición anglicana, y la protestante, achacan a la Iglesia romana son realmente tales o, más bien, desarrollos legítimos de la fe apostólica. El resultado de esas investigaciones fue su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana,* a lo largo de cuya elaboración llegó a un convencimiento decisivo: la verdadera continuadora de la Iglesia apostólica es la Iglesia romana. La conversión al catolicismo vino a continuación [37].

El *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* tiene resonancias autobiográficas, pero no es sólo una biografía, sino, a la vez y sobre todo, una profunda reflexión sobre el sentido y el valor de la tradición. Tradición no implica inmovilidad, sino, al contrario, crecimiento, desarrollo, capacidad de la verdad para, permaneciendo fiel a sí misma, afrontar e iluminar los nuevos problemas y situaciones, expresando así, cada vez con más claridad, la riqueza de su conteni-

[37] Este proceso está bien resumido en MORALES, J., *John Henry Newman. El camino hacia la fe católica (1826-1845)* (Pamplona 1978) (más brevemente, en *Scripta Theologica* 10, 1978, 123-221).

do. A partir de ese núcleo intelectual, Newman analiza los criterios que permiten discernir los desarrollos legítimos de los ilegítimos, así como la realidad y legitimidad del desarrollo dogmático cristiano y la importancia del magisterio eclesiástico, dotado de infalibilidad, como garantía de la legitimidad o autenticidad de los desarrollos. En la raíz de toda su exposición, la visión de la Iglesia como comunidad viva, animada y sostenida por el Espíritu Santo, que hace posible que la imagen de Cristo se reproduzca y mantenga fielmente en ella. El resultado último —en esta y en otras obras— será una visión de la Teología como saber a la vez religioso y científico, nutrido de la lectura de los Padres y fundado en la segura conciencia de la plena verdad de la fe cristiana [38]. Su influjo, junto con el de Möhler, ha sido decisivo para el ulterior proceso de desarrollo y renovación de la Teología.

VI. EL ESPIRITUALISMO FRANCES E ITALIANO

1. **Descripción general**

Junto a la profundización en el concepto de tradición —con la consiguiente atención a las fuentes bíblicas y patrísticas— tal y como la propugnan Möhler y Newman, como figuras destacadas, otro factor contribuyó poderosamente al renacer teológico que tuvo lugar a lo largo del siglo XIX: el resurgir de la especulación impulsado, de una parte, por la regeneración de la escolástica, de la que luego hablaremos, y, de otra, la corriente de ideas —o, quizá mejor, movimiento o actitud de fondo— que cabe designar con el calificativo de «espiritualismo».

Descartes y, después de él, Malebranche dejaron en herencia a los siglos que les siguieron —y particularmente a la cultura francesa— no sólo el racionalismo, sino también un sentido de la vida del espíritu que entronca en algunos aspectos, aunque con modificaciones, con ideas y planteamientos agustinianos. Fruto de esa herencia fue la aparición, ya en el siglo XIX, de un modo de pensar caracterizado, en lo metodológico, por el recurso a la experiencia interior y a la introspección, y, en lo sustantivo, por la reafirmación, frente al materialismo, de la realidad del espíritu, y, frente al idealismo, por la reivindicación de la plena trascendencia de Dios, como Ser personal, y, en consecuencia, de la subsistencia singular de los espíritus creados. La figura más destacada fue **François Pierre Maine de Biran**

[38] Entre los otros temas de los que Newman se ocupó en sus diversos escritos, mencionemos su importante contribución al análisis del asentimiento de fe, cuestión a la que dedicó la última de sus obras sistemáticas: la *Gramática del asentimiento.*

(1766-1824), de preocupaciones más filosóficas que teológicas, aunque con incursiones también en este campo [39]. Con la corriente espiritualista se relaciona también Bautain, ya considerado precedentemente aunque desde otra perspectiva, así como otros pensadores cuya influencia se dejó sentir a todo lo largo del siglo XIX [40].

El segundo país en el que el espiritualismo hizo acto de presencia fue Italia, si bien el espiritualismo italiano, aunque tiene ciertas semejanzas con el francés —hubo además influencias mutuas—, presenta características propias: deriva no tanto de la herencia malebranchiana —aunque no es del todo ajeno a ella— cuanto de la tradición cristiana en cuanto tal, con su neta afirmación de la subsistencia del espíritu, aunque repensándola en conexión con el movimiento contemporáneo de la filosofía. Dejando aparte otros nombres de menor relieve, dirijamos nuestra atención a quien fue, sin duda, una de las figuras más importante del *ottocento* italiano: Antonio Rosmini.

2. Antonio Rosmini

Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) [41], hombre de sentida espiritualidad y de honda preocupación apostólica, dedicó la mayor

[39] Entre sus obras se encuentran, por ejemplo, un estudio sobre los *Fondements de la morale et de la religion* (1818), unas *Notes sur les deux révélations* (1818) y unas *Notes sur l'Évangile de Saint Jean* (1820); es interesante su polémica con De Bonald sobre la revelación. Sobre su pensamientos pueden verse: GOUHIER, H., *Les conversions de Maine de Biran* (Paris 1948); LE ROY, G., *L'expérience de l'effort et de la grâce* (Paris 1967), AA.VV., número especial de la *Revue International de Philosophie* 20 (1966).

[40] Mencionemos sólo un nombre: **Alphonse Gatry** (1805-1872), que formó parte del círculo de amigos de Bautain y propugnó un espiritualismo de claro signo personalista. Ver FOUCHER, L., *La philosophie catholique en France au XIXe siécle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, o.c.; MARÍAS, J., *La filosofía del padre Gatry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona* (Madrid 1941); BONAFEDE, G., *La ricerca dell'anima e di Dio in A. Gatry* (Palermo 1963).

[41] Rosmini nació en Rovereto, en el norte de Italia. Se ordenó sacerdote en 1827. En 1828 fundó el Instituto de la Caridad. Llevó una vida tranquila, alejada de las aulas académicas. Apreciado por Gregorio XVI y por Pío IX, acompañó a este último a su exilio de Gaeta, en 1848. Posteriomente, en 1849, a raíz de algunas dificultades surgidas, se retiró a Stresa, donde falleció. OBRAS: *Massime di perfezione cristiana adattate a ogni condizione di persone,* 1830; *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* 4 vols., 1830; *Principi della scienza morale,* 1831; *Trattato della coscienza morale,* 1838; *Teodicea,* 1845; y entre las publicadas póstumas: *Il linguaggio teologico, Antropologia soprannaturale, Introduzione al Vangelo secondo Giovanni* y, particularmente importante, la *Teosofia.* BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Rosmini», en *Dizionario dei teologi* (Bolonia 1992), 511-523; ZOVATTO, P. (dir.), *Introduzione a Rosmini* (Venezia Giulia 1992); SCIACCA, M., *Interpretazioni rosminiane* (Milán 1971); CRISTALDI, G., *Antonio Rosmini*

parte de su reflexión y de su producción escrita a la temática filosófica, pero su preocupación de fondo fue, siempre y en todo momento, teológica. Consciente de la necesidad de una regeneración del pensar cristiano de su tiempo. Rosmini aspiró a promover una filosofía que fuera capaz de abrir camino para la afirmación de la realidad de Dios y de la relación del hombre con El, evitando el doble escollo que representaban, en el ambiente cultural de su tiempo, el empirismo, de una parte, y el idealismo, de otra. La tradición escolástica —pensaba además, terminando así de definir su programa— no ofrece recursos suficientes para ese fin; de ahí que se orientara hacia un planteamiento gnoseológico con reminiscencias agustinianas, pero sustancialmente original.

La cuestión teorética fundamental es, en efecto, a su juicio, el problema del origen de las ideas, que enfoca en oposición al sensismo, con vistas, por tanto, a poner de manifiesto que el hombre no está encerrado en el mundo de lo sensible, sino que puede alcanzar ideas universales. De ahí que proceda a un análisis del acto de pensar en el que llega a una conclusión: todo el pensar humano —y, más concretamente, el juzgar, momento decisivo del conocimiento— depende de la existencia en la mente humana de la idea de ser, que está connotada y presupuesta en todas nuestras afirmaciones, que resultan posibles precisamente porque hay en nosotros una percepción del ser. La idea del ser —añade— no proviene de la experiencia externa (la sensación) ni de la interna (la reflexión del alma sobre sí misma), ya que ni la una ni la otra la explican; es, pues —concluye—, una idea innata, puesta en el hombre directamente por Dios. El hombre recibe, en suma, de Dios una luz originaria que ilumina su mente haciendo que perciba de modo directo e intuitivo el ser en general, el ser genérico e indeterminado, la pura idea de ser, que abstrae de toda otra determinación.

Ese ser ideal es distinto tanto de los seres concretos como de Dios; de ahí, en consecuencia, de una parte, que no baste para conocer el mundo real —para lo que es necesaria, además, la experiencia—, y, de otra, que la presencia de esa idea en la mente humana no implique un conocimiento intuitivo o directo de Dios (punto en el que Rosmini insiste, marcando así distancias entre su posición y el ontologismo malebranchiano). El hombre, en suma, no conoce, las cosas en Dios, sino en la idea de ser; pero ésta, siendo de origen divino, imprime en la inteligencia una tensión hacia el Ser en sí, al que el hombre está, así, radicalmente ordenado.

e il pensare cristiano (Milán 1977); TAVERNA PATRÓN, G., *Antropologia e religione in Rosmini* (Stresa 1987); STAGLIANÒ, A., *La «teologia» secondo Rosmini* (Brescia 1988); BIFFI, I., «Ragione, fede, teologia in Rosmini», en *Teologia* 10 (1985), 59-90.

Rosmini confiaba en haber superado de esa forma tanto la ruptura entre la fe y la razón establecida por el pensamiento racionalista como la tendencia a la identificación entre espíritu humano y espíritu divino a la que está abocado el idealismo. Y, por tanto, en haber conseguido fundamentar y explicar esa posibilidad de comunicación, presupuesta y mantenida la distinción, que constituye el eje de la doctrina católica sobre la relación entre el hombre y Dios. No todos sus contemporáneos fueron del mismo parecer. Su obra provocó reacciones críticas, por considerar que incidía en un ontologismo, con las implicaciones metafísicas que ese planteamiento gnoseológico trae consigo. Mediante réplicas directas o párrafos incluidos en obras posteriores, el propio Rosmini procuró clarificar su posición. Tanto Gregorio XVI como Pío IX le apoyaron. Durante este último pontificado, su doctrina fue sometida al examen de una comisión que, después de tres años, terminó en 1854 el estudio de sus obras con un *dimittantur,* fórmula amplia que ni reprueba ni declara libres de error los escritos analizados, sino que deja el tema a la discusión científica [42].

Ya fallecido Rosmini, y a mediados de la década de 1870, la controversia se suscitó de nuevo. Influyó en ello no sólo la publicación póstuma de alguna de sus obras inéditas —particularmente la *Teosofía*—, sino también un problema más general: la discusión, entonces muy vehemente, acerca del valor que poseen sea los intentos de recuperación del pensar escolástico, sea los esfuerzos por promover nuevos caminos filosófico-teológicos, cuestión en la que Rosmini, que había criticado fuertemente a la escolástica, se veía envuelto. El resultado de todo ello fue un nuevo proceso canónico, que culminó en 1887 con la condena de cuarenta proposiciones extraídas de las obras de Rosmini —especialmente, aunque no exclusivamente, de sus obras póstumas—, si bien, hecho digno de ser notado, con una condena genérica, es decir, sin añadir ninguna nota teológica y sin precisar, por tanto, si se las considera heréticas, meramente erróneas o incluso simplemente confusas. De ahí que el alcance de esa decisión se prestara, y se siga prestando todavía, a discusión [43].

Señalemos, por lo demás, que, sea lo que fuere respecto a la interpretación del pensamiento de Rosmini, el ontologismo, en una u otra versión, ejerció de hecho un fuerte atractivo en diversos autores católicos del siglo XIX, que creían encontrar en ese planteamiento un modo de superar el racionalismo, afirmando simultáneamente la apertura de la mente a la verdad y al ser, frente al sensismo y al

[42] Sobre el sentido del *dimittantur* puede verse la aclaración dada por la Congregación del Indice en 1881 (DS 3154-3155).

[43] El Decreto lleva fecha del 14.XII.1887 (DS 3201-3241).

empirismo, y su dependencia o conexión respecto a Dios, frente al racionalismo radical o naturalista [44].

VII. LA RENOVACION DE LA TEOLOGIA ESCOLASTICA

1. Hacia una recuperación de la escolástica: cuadro general

La teología de cuño y orientación escolásticos, aunque en decadencia, continuaba ocupando, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, posiciones importantes —al menos, numéricamente— en facultades, teologados y seminarios, especialmente en España e Italia, así como, aunque en menor grado, en Alemania. Poco a poco, durante los últimos decenios del siglo XVIII y los primeros del XIX, la superación del racionalismo y el aprecio por los siglos medievales que trajo consigo el pensamiento romántico, así como el estímulo representado por el florecer de una diversidad de corrientes intelectuales, positivas en algunos casos, negativas en otros, contribuyeron a que se fuera abriendo paso en diversos ambientes una convicción: la tradición escolástica, aunque se encuentre hoy y ahora en decadencia, puede aportar a la renovación de la teología una contribución importante, más aún, decisiva, ya que cuenta en su haber no sólo con figuras históricas de singular relieve, sino, además, con un acervo de doctrinas y una conciencia del valor de la especulación y, por tanto, de la inteligencia, sin los que difícilmente puede esperarse un renacer teológico.

Fruto de esa convicción fue un proceso de progresivo y paulatino redescubrimiento de los grandes doctores medievales, y en especial de Tomás de Aquino, que, iniciado en el siglo XIX, alcanzará su culmen en el XX. Y, en consecuencia, la aparición de una corriente de pensamiento a la que se suele designar como «neoescolástica», para marcar a la vez su continuidad con la tradición intelectual que le precede y su distinción respecto de etapas anteriores, como la escolástica medieval y las escolásticas del período barroco o de los siglos sucesivos.

[44] Entre los autores de signo ontologista se encuentran el belga Ubaghs, ya mencionado, y el italiano **Vincenzo Gioberti** (1801-1852), que, en la última etapa de su vida, evolucionó hacia planteamientos próximos al idealismo. Sobre el ontologismo, además de los datos y análisis ofrecidos por la obra de Hocedez citada en la bibliografía general, pueden consultarse las visiones sintéticas de MUÑOZ ALONSO, A., «Ontologismo», en *GER*, t.XVII, 297-300, y FONCK, A., «Ontologisme», en *DThC*, t.XI, 1000-1061. Sobre Gioberti, ver STEFANINI, L., *Gioberti* (Milán 1947); PADOVANI, M. A., *Vincenzo Gioberti e il cattolicesimo* (Milán 1927).

En los inicios de ese proceso no se encuentra una única figura, sino más bien un conjunto de autores que, en España e Italia ante todo, fueron promoviendo ese cambio de actitud al que acabamos de hacer referencia. Por lo que se refiere a España, descuellan dos nombres: **Jaime Balmes** (1810-1848), que, si bien no pertenece propiamente al movimiento escolástico, del que le separan el temperamento y la metodología, contribuyó poderosamente a la restauración científica de los estudios eclesiásticos [45]; y, como parte ya de la neoescolástica en sentido pleno, el dominico y cardenal **Ceferino González** (1831-1895), interesado no sólo por los problemas filosófico-teológicos, sino también —desde una perspectiva apologética— por los científicos [46].

El impulso decisivo en orden a la restauración escolástica, y más concretamente tomista, vino de Italia. Dos ciudades constituyeron el escenario de las etapas iniciales de este desarrollo de los estudios tomistas: Piacenza y Nápoles; y en ellas una amplia gama de personalidades, como el canónigo piacentino **Vincenzo Buzzetti** (1777-1824), los jesuitas **Luigi Taparelli d'Azeglio** (1793-1862) y **Mateo Liberatore** (1810-1892), el canónigo napolitano **Gaetano Sanseverino** (1811-1865), por mencionar sólo a los principales [47]. Su in-

[45] Nacido en Vic y ordenado sacerdote, residió fundamentalmente en Barcelona y Madrid, dedicado a la publicística. Sus preocupaciones intelectuales se orientaron hacia la filosofía y, en el terreno teológico, a la apologética. Sus obras más importantes en este último campo son: *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 1842-1844, y *Cartas a un escéptico en materia de religión*, 1846. BIBLIOGRAFÍA: MUÑOZ ALONSO, A., *Principios y fundamento de la filosofía de Balmes* (Madrid 1961); CASANOVAS, I, *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*, 3 vols. (Barcelona 1939); FRAILE, G., y URDÁNOZ, T., *Historia de la filosofía española*, t.II (Madrid 1972), 96-99; BATLLORI, M., «Balmes en la historia de la filosofía cristiana», en *Razón y fe* 134 (1946), 281-295.

[46] Natural de Asturias, fue profesor de filosofía y Teología en Filipinas y en España. Ordenado obispo en 1874, ocupó varias sedes episcopales, entre ellas las de Sevilla y Toledo. Entre sus obras mencionemos: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (1864); *Historia de la filosofía*, 3 vols. (1878); *La Biblia y la ciencia*, 2 vols. (1891). BIBLIOGRAFÍA: FRAILE, G. y URDANOZ, T., *Historia de la filosofía española*, o.c., t.II, 117-119; DE PABLO MAROTO, D., «La teología en España de 1850 a 1936», en ANDRÉS, M., *Historia de la teología española*, o.c., t.II, 555-558.

[47] Sobre la neoescolástica y el neotomismo en Italia, ver: MASNOVO, M., *Il neotomismo in Italia* (Milán 1923); DEZZA, P., *Alle origini del neotomismo* (Milán 1940); FABRO, C., «Il neotomismo in Italia», en *Aquinas* 8 (1965), 380-390; AA.VV., *Saggi sulla rinascita del tomismo nel secolo XIX* (Cittá del Vaticano, s.d.); MARTINA, G., «Il neotomismo», apéndice a AUBERT, R., *Il pontificato di Pio IX* (Turín 1970); BOTTALICO, B., «La ripresa degli studi tomistici nel secolo XIX», en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974*, t.2 (Nápoles 1976), 181-190. Para una visión general del movimiento, no sólo en Italia sino en otros países, ver: DEL TORO, A., e IPAS, J., «Neoescolásticos», en *GER*, t.XVI, 708-715; URDÁNOZ, T., *Historia de la Filosofía*, t.V: *Siglo XIX*: o.c., 599-637; FABRO, C., *Historia de la Filosofía*, t.2 (Madrid 1965), 669-716.

fluencia se dejó sentir pronto en el resto de Italia, entrando en conexión y, en ocasiones, en polémica con otros autores, también de tendencia escolástica, pero partidarios de otros pensadores —en especial Suárez, cuyo pensamiento continuaba vivo en bastantes sectores de la Compañía de Jesús, reconstituida a comienzos de siglo, concretamente en 1814— y, en consecuencia, de una vuelta no tanto del tomismo cuanto de la escolástica en su conjunto.

En todo caso, sea el movimiento neotomista, sea el movimiento neoescolástico en general, se orientaron predominantemente hacia la filosofía, aunque, ciertamente, como reflejo, al menos en parte, de un planteamiento de raíces apologéticas: preparar, mediante una recta filosofía, el camino hacia la fe. No faltaron, sin embargo, figuras y realizaciones también en el terreno directamente teológico, como, en una línea netamente tomista, el dominico **Tommaso Maria Zigliara** (1833-1893) [48] y, en una línea escolástico-ecléctica, el conjunto de jesuitas, profesores de la Universidad Gregoriana, que integran la llamada *escuela romana.*

Poco después de la ya citada reconstitución en 1814, le fue devuelto a la Compañía de Jesús el centro de estudios que fundara Ignacio de Loyola, el Colegio Romano, que se transformó algo más tarde en la Universidad Gregoriana y en cuyo seno se formó la recién mencionada escuela romana [49]. Uno de sus primeros profesores fue el piamontés **Giovanni Perrone** (1794-1876) [50], que, si bien no fue un teólogo creador, estuvo dotado de amplia erudición y se mantuvo siempre informado sobre la literatura teológica contemporánea; contribuyó fuertemente a crear un estilo de trabajo teológico, escolástico-deductivo en el método, positivo por lo cuidado de la infor-

[48] Natural de Córcega, se dedicó a la enseñanza en Orvieto y en el Colegio de Santo Tomás de Roma. Autor de escritos críticos tanto frente al tradicionalismo como al ontologismo, su obra más importante es una *Summa philosophica in usum scholarum,* publicada en 1876, que tuvo amplia difusión. Creado cardenal en 1879 por León XIII, desempeñó un papel de primer plano en la obra de impulso al tomismo llevada a cabo por dicho Romano Pontífice. Sobre su figura, y sobre el ambiente intelectual en los estudios dominicanos en Roma, pueden verse TENCAJOLI, O. F., «Il cardinale Zigliara», en *Memorie domenicane* 25 (1935), 160-176; GROSSI, L. P., «Un'accademia tomista alla Minerva. Note di archivio», en *Memorie domenicane* 75 (1985), 226-248.

[49] Para una visión de conjunto de la escuela romana —y una discusión sobre el sentido en que el término «escuela» puede serle aplicado— ver KASPER, W., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* [Friburgo (Alemania) 1962], y NEUFELD, K., «Römische Schule», en *Gregorianum* 63 (1982), 677-699. Sobre el Colegio Romano, ver FILOGRASSI, G., «Teologia e filosofia nel Collegio Romano», en *Gregorianum* 35 (1954), 512-540.

[50] La obra más importante de Perrone es un amplio curso de Teología: las *Praelectiones theologicae,* en 9 vols. publicados entre 1835 y 1842. Sobre su figura, además de la bibliografía citada en la nota anterior, puede consultarse BOYER, C., «Perrone», en *DThC,* t.XII, 1255-1256.

mación histórica, que dotó de personalidad a la escuela romana. Más brillantes y profundos que Perrone fueron sus seguidores, tanto de la primera generación —en la que destacan dos nombres: **Carlo Passaglia** (1814-1887) y **Clemens Schrader** (1820-1875) [51]— como de la sucesiva, de la que forman parte dos personalidades importantes y significativas: **Joseph Kleutgen** (1811-1893) [52] y **Johann Baptist Franzelin** (1816-1886) [53]. Formado en Alemania y de tendencia especulativa el primero, proveniente de las aulas del propio Colegio Romano y de orientación teológico-positiva el segundo, uno y otro jugaron un papel de singular relieve en el mundo teológico y eclesiástico de la Roma de mediados y fines del siglo XIX, incluyendo la preparación y desarrollo del primero de los Concilios Vaticanos.

[51] Passaglia acentuó la preocupación por la teología positiva presente en Perrone, con clara referencia sea a la metodología de Denis Petau, sea a los planteamientos de Möhler. Autor de algunas obras teológico-históricas de importancia, su carácter inquieto, que le llevó, en 1859, a dejar la Compañía de Jesús, y su posterior evolución, que le hizo abandonar la Teología para dedicarse a la acción política, truncaron su carrera intelectual. Sus obras más importantes son: *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque,* 1853-1856, y *De Immaculato Deiparae semper virginis conceptu,* 1854-1855. En la redacción de esta última colaboró Schrader. Sobre ambos autores pueden consultarse: BOYER, C., «Passaglia», en *DThC,* t.XI, 2207-2210; SCHAUF, H., *C. Schrader,* en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 368-385; ID., *Carl Passaglia und Clemens Schrader* (Roma 1938).

[52] Joseph Kleutgen nació en Dortmund (Westfalia) y estudió en las universidades de Munich, Münster, Paderborn y Friburgo de Suiza. A partir de 1843 residió en Roma, donde, además de su docencia en el Colegio Romano, ocupó diversos cargos. Sus obras más importantes son: *Die Theologie der Vorzeit (La Teología de los tiempos antiguos),* 1.ª ed., 2 vols., 1853-1870; 2.ª ed., 5 vols., 1867-1874, y *Die Philosophie der Vorzeit,* 2 vols. 1860-1863. Ver BERNARD, P., «Kleutgen», en *DThC,* t.VIII, 2359-2360; FINKENZELLER, J., «Kleutgen», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 318-344; SCHÄFER, T., *Die Erkenntnis-theoretische Kontroverse Kleutgen-Günther* (Paderborn 1961).

[53] Nació en el Sudtirol. En el Colegio Romano siguió los cursos de Perrone y Passaglia, cuya metodología teológica observó, perfeccionándola y desarrollándola. En 1876 fue nombrado cardenal. Entre sus obras merecen citarse el *Tractatus de divina traditione et scriptura,* 1870, y las *Theses de Ecclesia Christi,* publicadas póstumas en 1887, a las que se unen diversos tratados sobre las principales verdades dogmáticas. Ver BERNARD, P., «Franzelin», en *DThC,* t.VI, 765-767; SCHEFFCZYK, L., «Franzelin», en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 345-367; GÓMEZ HERAS, J. M., «La constitución «Dei Filius» y la teología del Card. J.B. Franzelin», en *Revista española de Teología* 23 (1963), 137-190, 451-487; 25 (1965), 79-114; 27 (1967), 375-397.

2. Matthias Joseph Scheeben

La figura de mayor relieve de la teología escolástica renovada de los últimos decenios del siglo XIX no pertenece a ninguno de los círculos anteriormente mencionados, aunque estuvo de algún modo relacionada con todos ellos: **Matthias Joseph Scheeben** (1835-1888) [54]. Situado en un contexto cultural en el que resultaba decisivo clarificar, frente al racionalismo y el fideísmo, las relaciones entre fe y razón, y más todavía, frente al idealismo, la relación entre Dios y el mundo y, por tanto, la dialéctica de trascendencia e inmanencia que esa relación presupone, Scheeben centró desde el principio sus reflexiones en la conexión-distinción entre naturaleza y gracia. A este tema le dedicó la primera de sus obras, *Naturaleza y gracia,* escrita cuando tenía sólo veintiséis años, y a él volvió constantemente a lo largo de toda su vida. Su preocupación fundamental fue definir el estatuto de la —en expresión suya— *sobrenaturaleza (Übernatur),* es decir, de la gracia o —para reflejar más exactamente su modo de pensar— del orden de la gracia, visto como distinto, superior y trascendente al orden de la naturaleza, aunque no separado ni desconectado de él.

Esa convicción o preocupación de fondo se refleja en la totalidad de su pensamiento: en su concepción de la Teología, definida como

[54] Nacido en Meckenhainem, cerca de Bonn, muy joven marchó a Roma, donde cursó estudios de filosofía y teología, teniendo como profesores a Taparelli, Liberatore, Perrone, Passaglia, Kleutgen y Franzelin, que le orientaron hacia una teología a la vez especulativa y positiva. De esa época data su acercamiento al estudio directo de los Padres —acrecentado, después de su vuelta a Alemania, por el influjo de la escuela de Tubinga—, así como un aprecio por Tomás de Aquino que le llevó a una identificación con la doctrina tomista muy superior a la de algunos de sus maestros. En 1858, apenas recibida la ordenación sacerdotal, regresó a Alemania; poco después fue nombrado profesor del seminario de Colonia, en el que ejerció docencia hasta la fecha de su muerte. OBRAS: *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen wissenchaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen (Naturaleza y gracia. Ensayo de exposición sistemático-científica de los órdenes de vida natural y sobrenatural en el hombre)* 1861; *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade (Las maravillas de la gracia divina),* 1862; *Die Mysterien des Christentums (Los misterios del cristianismo),* 1865; *Handbuch des katholischen Dogmatik (Manual de dogmática católica),* obra planeada en 4 vols., de los que sólo llegó a publicar 3, entre 1874 y 1887. BIBLIOGRAFÍA: GRABMANN, M., *La obra teológica de Scheeben,* introducción a *Naturaleza y gracia* (Barcelona 1969), 19-50; PAUL, E., *Scheeben,* en FRIES, H., y SCHWAIGER, G. (dirs.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert,* o.c., t.II, 386-408; ID., *Denkweg und Denkform der Theologie von M.J. Scheeben* (Munich 1970); TANZELLA-NITTI, G., *La Ss. Trinitá e l'economia della nostra santificazione ne «I misteri del cristianesimo» di M.J. Scheeben* (Roma 1991); ESCHWEILER, K., *Die zwei Wege der neuren Theologie: G. Hermes - M.J. Scheeben* (Bonn 1927); AA.VV., *M.J. Scheeben, teologo cattolico di ispirazione tomista* (Ciudad del Vaticano 1988) (se trata de la publicación en volumen del número monográfico que le dedicó la revista *Divinitas,* n.º 31, 1988).

reflexión sobre los misterios cristianos en orden a poner de manifiesto la conexión que reina entre ellos; en su doctrina sobre la gracia, que subraya la acción santificadora del Espíritu Santo que, haciéndose presente en el alma, la eleva a la identificación con Cristo y a la comunicación con Dios Padre; en su cristología, centrada en la distinción y unidad entre la naturaleza humana y la divina en Cristo, verdadero paradigma y auténtica clave hermenéutica para la interpretación de la totalidad de las realidades cristianas. En algunos momentos la distinción-relación entre orden de la naturaleza y orden de la gracia es presentada por Scheeben en términos que corren el riesgo de resultar estáticos; en conjunto, sin embargo, su obra, dotada de gran riqueza, coloca adecuadamente el acento en el misterio de la comunicación entre Dios y el hombre. Y esto —en profunda sintonía con las enseñanzas patrísticas y, en especial, con la doctrina de los Padres griegos— le condujo a esforzarse por superar toda separación entre teología dogmático-especulativa y teología mística, punto que constituye, sin duda alguna, uno de los aspectos más meritorios de su síntesis teológica.

VIII. DEL CONCILIO VATICANO I A LA ENCICLICA «AETERNI PATRIS»

La difusión de las ideas de Kant, de Hegel, de Schleiermacher, especialmente en la medida en que influían en autores católicos y daban origen a planteamientos que como los de Lammenais, Bautain, Hermes o Günther, suscitaron preocupación, como ya hemos tenido ocasión de señalar, en los ambientes eclesiásticos. La conciencia de cambios en el mundo intelectual y, en ese contexto, de riesgos, incluso graves, para la fe cristiana, llegó a ser, a lo largo del siglo XIX, muy aguda. La cuestión de las relaciones entre Teología y Magisterio accedió, en consecuencia, durante este período, a primer plano [55].

[55] En ese contexto, el jesuita alemán **Heinrich Denzinger** (1819-1883), profesor en Würzburg, decidió elaborar y publicar una obra que hizo fortuna: un *Enchiridion symbolorum,* en el que recogió, ordenadamente, una amplia selección de las decisiones magisteriales, primordialmente conciliares o pontificias, sobre materias doctrinales. La primera edición de la obra —cuyo título completo es *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*— tuvo lugar en 1854; desde esa fecha ha conocido diversas ediciones, ampliaciones y modificaciones, entre las que sobresale la reelaboración llevada a cabo, a propuesta de Karl Rahner, por el también jesuita Adolf Schönmetzer, que dio lugar a la edición 32, aparecida en 1963. Sobre la historia y significación de este *Enchiridion symbolorum* —o *Denzinger,* según el modo habitual de designarlo—, ver SCHUMACHER, J., *Der «Denzinger». Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis des neueren Theologie* [Friburgo (Alemania) 1974].

1. El Concilio Vaticano I

En el pontificado de Pío IX, en especial a partir de los sucesos revolucionarios de 1848, esos sentimientos crecieron, como lo testimonia la encíclica *Quanta cura*, del 8 de diciembre de 1864, con el anejo *Syllabus*, en el que se recogen un total de ochenta proposiciones, que se censuran en cuanto expresión de los que se consideran principales errores de la época [56]. La certeza de estar viviendo tiempos particularmente difíciles hizo germinar en la mente del pontífice la convicción de que, para hacer frente a las necesidades doctrinales y pastorales del momento, resultaba oportuno, más aún, necesario, convocar un Concilio Ecuménico. El 19 de junio de 1868 publicó Pío IX la bula solemne de convocación; el 8 de diciembre del año siguiente, 1869, se iniciaron las sesiones.

No es necesario aquí ni describir el desarrollo del Concilio, ni tampoco analizar el conjunto sus enseñanzas; señalemos sólo que las dos grandes constituciones aprobadas —la *Dei Filius* y la *Pastor aeternus*— abordan dos cuestiones básicas, con el deseo de ir al centro de los problemas debatidos a lo largo de toda la centuria que precede. La *Dei Filius* considera, en efecto, la problemática referente a las relaciones entre fe y razón. La *Pastor aeternus* vuelve a subrayar la verdad de la fe, al definir la infalibilidad de la Iglesia y, en especial, del Romano Pontífice, a la que par que, penetrando más en la temática eclesiológica, aspira a cortar de raíz los planteamientos propios de todo episcopalismo de corte galicano-regalista, definiendo el primado de jurisdicción que corresponde al obispo de Roma [57].

Entrando ya en la consideración de la constitución *Dei Filius* y de sus enseñanzas en cuanto que dicen relación a la Teología, podemos comenzar señalando que el Concilio, teniendo a la vista —para evitarlos o excluirlos— esos dos planteamientos opuestos que son el racionalismo y el semirracionalismo, de una parte, y el fideísmo, de otra, deseaba poner de relieve, a la vez, tanto el contenido de verdad de la revelación cristiana como su trascendencia [58]. Parte, pues, de la

[56] Pueden encontrarse en ASS 3 (1867), 163-176; una selección de párrafos de la encíclica y la totalidad del *Syllabus*, en DS 2890-2980

[57] El texto de ambas constituciones está recogido en DS 3000-3045 (la *Dei Filius*) y 3050-3075 (la *Pastor aeternus*) y en COeD 804-811 (la *Dei Filius*) y 811-816 (la *Pastor aeternus*). La totalidad de las actas del Concilio se encuentra editada en MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vols.49-53, y en el t.VII de la *Collectio Lacensis (Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum)*.

[58] El mejor estudio dogmático sobre la Const. *Dei Filius* continúa siendo el de VACANT, A., *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, 2 vols. (Paris 1895); ver también GÓMEZ HERAS, J. M., *Temas dogmáticos del Concilio Vaticano I* (Vitoria 1971); AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*, o.c., 131-222, y POTTMEYER, H. J., *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* [Friburgo (Alemania) 1968].

afirmación de la distinción entre Dios y el hombre, para, sobre esa base, proclamar la realidad de una comunicación entre uno y otro. Dios trasciende al hombre, de tal manera que nuestro acceso a El no transcurre, ni puede transcurrir, por la vía de la mera introspección. Pero no es tampoco un ser lejano, inaccesible al conocer humano. La inteligencia tiene capacidad no sólo para elevarse hacia Dios y captar, aunque limitadamente, su realidad, sino, además —y esto es lo decisivo en orden a la comprensión de lo cristiano—, para recibir una comunicación o palabra a través de la que Dios le desvele su misterio, es decir, su vida.

No hay heterogeneidad entre el hombre y Dios, sino trascendencia. La vida divina a la que la revelación se refiere excede, pues, de tal modo a la razón humana que ésta puede sólo entreverla, en cuanto que se refleja en la realidad creada, pero no percibirla en sí misma: sólo la libre comunicación divina —la revelación— puede otorgar al hombre el acceso a la intimidad de Dios. Pero ni esa vida, ni la palabra de la revelación que a ella se refiere, constituyen, para la inteligencia humana, un universo impenetrable. La tendencia a la plenitud del conocimiento, a la penetración en la verdad, que caracterizan a la inteligencia humana, continúan vigentes en el cristiano. Más aún, se encuentran en él como reforzadas o potenciadas, puesto que la revelación, al desvelar la hondura del ser divino, sitúa a la inteligencia ante una luz inagotable, que invita a un proceso de ilimitada profundización.

Ciertamente, en ese proceso el hombre percibirá constantemente que la verdad divina le trasciende, de manera que tiene acceso a ella sólo en virtud de la libre, gratuita y trascendente manifestación divina —en otras palabras, y por expresarnos con los términos de la propia *Dei Filius,* advertirá que se encuentra situado ante verdades que no puede ni abarcar por entero ni demostrar—; pero experimentará a la vez que, en su transcendencia, la verdad divina llena y fecunda su inteligencia, pues las palabras de la revelación nos son inteligibles y nos ponen en comunicación con una realidad cuya luz percibimos, aunque no nos sea dado llegar hasta su fondo. En suma, y volviendo de nuevo al texto literal de la *Dei Filius* —en párrafo que constituye de hecho una definición de la Teología, aunque no aparezca este vocablo—, la razón humana, cuando, iluminada por la fe, busca comprender la realidad creída, «alcanza por don de Dios una inteligencia (comprensión) de los misterios», y ello por una doble vía o camino: «tanto por analogía con lo que naturalmente conoce como por la conexión de los mismos misterios entre sí y con el fin último del hombre» [59]. La noción de Teología como saber verdadero, en la fe y desde la fe, resultaba así reforzada.

[59] DS 3016 y COeD, 808[31-35]. Los estudios encaminados directamente a analizar la

2. La acción de León XIII y la encíclica «Aeterni Patris»

Las enseñanzas del Concilio Vaticano I, y concretamente las contenidas en la constitución *Dei Filius,* tuvieron, de inmediato, un enorme influjo. Ciertamente no dilucidaban, ni pretendían dilucidar, las cuestiones directamente relacionadas con el método teológico —recurso a las fuentes, conexión entre la investigación histórica y la profundización especulativa, diferencia y relaciones entre filosofía y Teología, etc.—, pero situaban muy claramente el contexto doctrinal en que esos problemas de método debían plantearse. Otros documentos magisteriales iban, en años posteriores, a abordar, al menos en parte, esa temática.

Ocho años después de la conclusión de los trabajos del Vaticano I, en febrero de 1878, falleció Pío IX; a las pocas semanas, el día 20 de ese mismo mes, fue elegido Romano Pontífice el cardenal Gioacchino Pecci, que tomó el nombre de León XIII. Desde el inicio de su pontificado, León XIII dio muestras de actuar movido por un decidido proyecto de recristianización de la sociedad, partiendo de un diagnóstico que, formulado en términos breves, puede resumirse así: la crisis por la que atraviesa la cultura europea es una crisis cuyas raíces últimas no son sociales o políticas, sino intelectuales. No es, pues, extraño que, al año siguiente de su acceso al solio pontificio, publicara una encíclica, la *Aeterni Patris,* dedicada precisamente a lo que —con términos propios de la época— puede ser descrito como «reconstrucción cristiana de la filosofía» [60].

¿Cómo puede explicarse que, en sociedades formadas mayoritariamente por cristianos, la cultura haya tomado una orientación acristiana, por no decir anticristiana, y que incluso los cristianos ha-

comprensión de la Teología que se desprende de la *Dei Filius* son escasos; pueden verse no obstante, además de las referencias al tema en los obras citadas en la nota anterior, BEUMER, J., *El método teológico,* en la colección *Historia de los dogmas,* t.I, cuad.6 (Madrid 1977), 112-116; SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología* (Salamanca 1969), 116-120; GÓMEZ HERAS, J. M., «"Iusta scientiae libertas". La antítesis "libertad de la ciencia-autoridad de la fe" en la Const. *Dei Filius* del Vaticano I», en *Scripta Theologica* 2 (1970), 61-118; PARADIS, G., «Foi et raison au premier concile du Vatican», en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 63 (1962), 200-226, 268-294; 64 (1963), 9-25.

[60] La *Aeterni Patris* fue promulgada el 4 de agosto de 1879; se encuentra en ASS 12 (1878/79), 97-115. Entre los estudios sobre su génesis y, en especial, sobre sus enseñanzas en relación con la naturaleza de la Teología, citemos los siguientes: AA.VV., *Fe, razón y teología. En el I Centenario de la encíclica «Aeterni Patris»* (Pamplona 1979) (que recoge el número monográfico publicado con esa ocasión por la revista *Scripta Theologica* 11, 1979); AA.VV., *Le ragioni del tomismo. Dopo il centenario dell'enciclica «Aeterni Patris»* (Milán 1979); COLOMBO, G., «L'enciclica "Aeterni Patris" e la teologia», en *Teologia* 8 (1983), 183-210; GILSON, E., *El filósofo y la teología* (Madrid 1962), cap. 9.

yan desarrollado filones de pensamiento que han contribuido, de hecho, a esa deriva cultural?, se pregunta León XIII. La razón de todo ello radica —responde— en que se ha procedido a filosofar basándose en la sola razón, abandonando el *philosophandi genus*, el estilo de filosofar, que caracterizó a los grandes autores de las épocas patrística y medieval, o sea, un filosofar situado en el contexto de la fe e iluminado por ella. En coherencia con ese juicio, el papa León XIII propugna un modo de proceder intelectual en el que la filosofía, fundada en una razón anclada en lo real y abierta a la fe, contribuya a la salud de la inteligencia y facilite la profundización en la comprensión de la verdad cristiana, y en el que la Teología, al mostrar la riqueza y contenido de la fe, coopere al progreso de la razón [61].

En continuidad con la constitución conciliar *Dei Filius*, a la que cita, León XIII concibe a la Teología como esfuerzo intelectual por penetrar en el contenido intelectual de la fe, poniendo de manifiesto la conexión entre los misterios cristianos y, en consecuencia, la unidad del plan divino de salvación. Sin desconocer la importancia del trabajo histórico-positivo en el conjunto del proceder teológico —y aludiendo expresamente a él, tanto en la *Aeterni Patris* como en otros documentos [62]—, León XIII coloca el acento en la fase especulativa, viendo en ella el momento formalmente constitutivo de la Teología, en cuanto ciencia de la fe, es decir, en cuanto profundización en la verdad que la fe implica.

La visión panorámica del desarrollo del pensar cristiano incluida en la *Aeterni Patris* concluye, en el texto mismo de la encíclica, con una referencia a Tomás de Aquino, presentado como figura culminante de esa historia intelectual. En plena conformidad con esa presentación y con ese juicio, León XIII se esforzó, en los años sucesivos a la publicación de la encíclica, por impulsar los estudios tomistas: constitución en Roma de una academia tomista; puesta en marcha de trabajos con vistas a una nueva edición de las obras del Aquinate; promoción en las facultades filosóficas y teológicas de Roma —y de otras ciudades y países— de profesores de orientación claramente tomista, etc.

[61] Sobre la interacción entre estos dos momentos del proyecto leoniano, ver nuestro estudio «Teología y razón humana en la encíclica "Aeterni Patris"», en AA.VV., *Fe, razón y teología. En el I Centenario de la encíclica «Aeterni Patris»*, o.c., 315-333.

[62] Merece especial mención la encíclica *Providentissimus Deus*, del 18.XI.1893, con la que León XIII aspira a impulsar los estudios bíblicos, y en la que acude a una expresión que luego ha sido ampliamente repetida: «la Escritura debe ser el alma de la Teología». La *Providentissimus Deus* se encuentra en ASS 26 (1893/94), 278ss, y en *Enchiridion Biblicum* (ed. de 1993), n.81-134; la frase indicada se encuentra en n.114; una selección de párrafos en DS 3280-3294.

Fruto de esa política fue un efectivo desarrollo de la corriente neotomista, a la que la acción leoniana otorgaba clara preferencia, pero también, aunque en menor grado, de la escolástica en general: el pensamiento de Suárez siguió siendo cultivado por numerosos autores, primordialmente jesuitas; los franciscanos de Quaracchi procedieron a la edición crítica de las obras de San Buenaventura; se asistió en varios lugares a un renacimiento de los estudios escotistas...

IX. CULTURA PROTESTANTE Y TEOLOGIA PROTESTANTE LIBERAL

El deísmo ilustrado y, después, los planteamientos de Kant, de Fichte, de Hegel, de Schleiermacher marcaron hondamente los ambientes protestantes alemanes, y no sólo alemanes. La consecuencia o resultado fue la amplia difusión a lo largo de todo el siglo XIX de la corriente o, mejor, de la actitud teológica a la que —con expresión acuñada en la centuria anterior en el círculo de Johann Salomon Semler— suele designarse como teología protestante liberal, es decir, una teología que no se considera vinculada por los escritos confesionales ni por la tradición y que, por tanto, se enfrenta con el texto bíblico partiendo por entero de la personal subjetividad creyente o —según los casos— de la crítica histórica y de la filosofía [63].

Ni que decir tiene que, supuesto ese contexto general, el mundo cultural protestante no se redujo, como es lógico, a una sola actitud espiritual o a una sola corriente de pensamiento. Los continuadores de la antigua ortodoxia protestante se esforzaron por mantener la conexión con la tradición teológica confesional, empeño en el que vinieron a coincidir diversos pensadores que, a partir de otros planteamientos, aspiraron a recuperar, en uno u otro grado, la objetividad bíblica [64]. Desde una perspectiva coincidente con la liberal en algu-

[63] Para una caracterización sintética de la teología protestante liberal, puede verse ESCRIVANO, I., «Liberal, Teología protestante», en *GER*, t.XIV, 291-294; así como, más ampliamente, las obras de Gherardini, Barth y Berkhof citadas en la Bibliografía general, a las que, ya desde ahora, remitimos para todo lo que sigue.

[64] Merece ser especialmente reseñado el movimiento del despertar religioso, heredero en algunos aspectos del pietismo, con amplio eco en casi todo el mundo protestante. Su proyección teológica más significativa está constituida por la llamada escuela de Erlangen, que puso el acento en la experiencia creyente como experiencia de conversión y, paralelamente, en la Escritura y en los símbolos de la fe como fuentes que iluminan y esclarecen la experiencia creyente; su representante más cualificado es **Johann Christian Konrad Hofmann** (1810-1877), al que se debe la introducción del concepto de «historia de la salvación». Una breve presentación del movimiento del despertar religioso y de la escuela de Erlangen, en GABÁS, R., «Despertar, Teología del» y «Erlangen, Escuela de», en *GER*, t.VII, 602-604 y t.VIII, 723-724, y en HEIN,

nos puntos, aunque divergente en otros, los representantes de la llamada *teología de la mediación* acentuaron, por su parte, la necesidad de un diálogo entre fe y cultura, vista como mediación indispensable para la transmisión de la fe, con riesgo, en algunos casos, de pasar de la mediación a la subordinación [65]. Y finalmente, dentro del ámbito de la teología protestante liberal, cabe encontrar autores que llevaron ese planteamiento hasta el extremo, reduciendo la fe a pura manifestación de una religiosidad genérica, y otros que adoptaron posiciones más moderadas.

1. Albrecht Ritschl y su escuela

La línea de pensamiento de mayor alcance e influjo en el protestantismo de todo este período entronca, en todo caso, con quien fue, sin duda alguna, la figura más importante del pensamiento teológico protestante alemán del siglo XIX: **Albrecht Benjamin Ritschl** (1822-1899) [66]. Ritschl se formó teológicamente en un contexto hegeliano, del que se separó posteriormente, acercándose, en algunos aspectos, al planteamiento de Schleiermacher y, sobre todo, al de Kant. Desde el principio se declaró, no obstante, opuesto a un puro subjetivismo religioso: el hombre no accede a Dios y a la revelación a través de su experiencia interior, sino por su adhesión y su apertura a las Escrituras. Afirma, pues, de manera neta, la autoridad del texto bíblico y de la revelación que en él se contiene, si bien sometiendo el mensaje evangélico a una reinterpretación de carácter ético, con fuertes acentos kantianos.

La famosa frase de Melanchton, *hoc est Christum cognoscere, eius beneficia cognoscere* (en esto consiste el conocer a Cristo, en conocer los beneficios que nos otorga), juega en el pensamiento de Ritschl un papel decisivo. Reconocer a Cristo como el mediador no

M., «Erlangen», en *TRE,* t.X, 159-164. Sobre Hofmann: STECK, K. G., «J.C.K. von Hofmann», en GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert,* o.c., t.I, 99-112; MILDENBERGER, F., «J.C.K. Hofmann», en *TRE,* t.XIV, 444-446.

[65] Sobre la teología de la mediación, ver HOLTE, R., *Die Vermittlungstheologie. Ihre theologische Grundbegriffe* (Upsala 1965).

[66] Formado en la facultad protestante de Tubinga, fue profesor en Berlín y en Gotinga. Su obra más importante es *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (La doctrina cristiana de la justificación y la reconciliación),* 3 vols., 1870-1874. BIBLIOGRAFÍA: además de las obras de Gherardini y Berkhof ya citadas, GABÁS, R., «Ritschl», en *GER,* t.XX, 338-339; MONDIN, B., «Ritschl», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 505-507; TRILLHAAS, W., «Ritschl», en GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert,* o.c., t.I, 113-129; SCHÄFER, R., *Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems* (Tubinga 1968); WEYER-MENKOFF, S., *Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der Theologie A. Ritschls* (Gotinga 1988).

implica, en el sistema ritschliano, penetrar en el misterio de su ser y de su persona, sino sólo abrirse a su obra —que culmina en la muerte en la cruz, ya que la resurrección es por Ritschl dejada al margen— y a su mensaje, que nos descubren no tanto lo que Dios es, sino la actitud con la que Dios mira a los hombres.

Hay, pues, que centrar la atención en Cristo, pero sabiendo que la realidad profunda de lo que Cristo es escapa al conocimiento humano: la atención se dirige a Cristo, pero, para desde él, y una vez reconocida la benevolencia divina que en él se revela, volver hacia el hombre y su misión en el mundo, a fin de anunciar no el misterio de Dios, sino las implicaciones que la afirmación de la benevolencia divina tiene en orden al vivir humano, es decir, las perspectivas de una reconciliación, un perdón y una fraternidad que, basados en el anuncio de Cristo, pueden y deben llegar a ser efectivos. Los aspectos metafísicos, místicos y teologales del mensaje cristiano resultan, en la obra de Ritschl, excluidos o puestos entre paréntesis, para mantener y proclamar sólo los ético-soteriológicos; de ahí que haya podido afirmarse que su sistema teológico, a pesar de su fuerte coloración cristológica, no consigue ir mucho más allá de un humanitarismo de trasfondo religioso.

La consonancia que ese mensaje ético tenía con la situación cultural de la Europa de su tiempo explica, sin duda, el éxito que Ritschl obtuvo y el influjo que ejerció en la Alemania del último tercio del siglo XIX. Sus discípulos fueron numerosos, extendiendo el eco de sus ideas a gran parte de las facultades y centros teológicos protestantes alemanes. Entre esos discípulos merecen particular mención **Johann Wilhelm Herrmann** (1846-1922), profesor en Marburgo, que acentuó la orientación cristológica del pensamiento ritschliano, aunque manteniendo gran parte de los postulados heredados de su maestro [67]; **Enrst Troeltsch** (1865-1923), que, después de un período de docencia teológica en Heidelberg, al advertir que se resquebrajaba su confianza en el valor absoluto del cristianismo, se orientó hacia la historia social de las religiones [68]; y **Adolf Harnack**

[67] Sus obras fundamentales son: *Der Verker des Christen mit Gott (La relación del cristiano con Dios)*, 1886, y *Ethik (Etica)*, 1901. Sobre su pensamiento, además de las obras de Gherardini y Berkhof ya citadas, ver MAHLMANN, T., «Herrmann», en *TRE*, t.XV, 165-172; FISCHER-APPELT, P., «Herrmann», en GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert*, o.c., t.I, 181-197; GREIVE, W., *Der Grund des Glaubens. Die Christologie W. Herrmann* (Gotinga 1976); y QUAPP, E., *Selbstoffenbarung Gottes bei W. Herrmann* (Gotinga 1980).

[68] De sus escritos del período teológico, citemos *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (El carácter absoluto del cristianismo y la historia de las religiones)*, 1902, y *Glaubenslehre (Doctrina de la fe)*, publicada póstuma en 1925, pero recogiendo el texto de unas lecciones impartidas en 1911 y 1912. Y del período ético-histórico, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (La enseñanza*

(1851-1930), que centró su trabajo en el estudio histórico de los primeros siglos de la vida cristiana y cuya obra sobre *La esencia del cristianismo* representa tal vez el ejemplo más acabado de reconducción del mensaje evangélico a la desnuda proclamación de la paternidad divina en cuanto fundamento de la fraternidad y del amor universales [69].

2. La investigación histórica sobre Jesús y sus presupuestos e implicaciones teológicas

Los planteamientos propios de la teología protestante liberal conducían a suscitar con particular agudeza el problema de la investigación histórica sobre Jesús: rota la conexión con los escritos confesionales y, más radicalmente aún, con la tradición eclesiástica, y puesta en duda la inspiración de los textos evangélicos, la investigación histórico-crítica se presentaba como la única vía de acceso cierto a la realidad concreta de Jesús y, por tanto, el único fundamento para la posterior reflexión teológica, al menos de una reflexión teológica que aspirara a tener acogida en el mundo científico. De ahí que esa investigación —la *Leben-Jesu-Forschung,* según la expresión alemana— excitara los ánimos y llegara a ser cuestión decisiva.

Los autores se dividieron en dos escuelas contrapuestas: de una parte, la escuela liberal en el sentido más estricto del término, que, en línea con la tendencia humanista-racional a la que ya hemos aludido, presentaba a Jesús como un profeta que anuncia el amor y la comprensión entre los hombres: de otra, la escuela escatológica, que criticaba a la anterior acusándola de silenciar aspectos centrales en el

social de las Iglesias y grupos cristianos), 1912. Ver, además de las obras de Gherardini y Berkhof ya repetidas veces mencionadas, MONDIN, B., «Troeltsch», en *Dizionario dei teologi,* 668-669; RENDTORFF, T., «Troeltsch», en GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert,* o.c., t.II, 272-287; GROLL, W., *Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch* (Munich 1976); CLAYTON, J. P. (dir.), *Ernst Troeltsch and the future of theology* (Cambridge 1976); STOLZ, E., *Die Interpretation der modernen Welt bei E. Troeltsch. Zur Neuzeits- und Säkularisierungsproblematik* (Hamburgo 1979).

[69] *Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo),* que recoge lecciones impartidas en 1899 y 1900, se publicó durante este último año. Sobre Harnack en general, y en particular sobre sus ideas en la obra citada, además del libro de Gherardini, ver SCHNEEMELCHER, W., «Harnack», en GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert,* o.c., t.I, 198-218; KANTZENBACH, F. W., «Harnack», en *TRE,* t.XIV, 450-458; VOIGT, G., *Gespräch mit Harnack. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem «Wesen des Christentums»* (Berlín 1954); NEUFELD, K. H., *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationem zum «Wesen des Christentums»* (Innsbruck-Viena 1979); DE GHELLINCK, «La carrière scientifique de Harnack», en *Revue d'histoire ecclésiastique* 26 (1930), 962-991.

Evangelio —concretamente el juicio sobre el mundo y sobre la historia, decisivo en tantos momentos de la predicación de Jesús— y de propugnar, en consecuencia, un planteamiento acomodado al sentir de los tiempos, carente de aristas y de verdadera incisividad histórica. Por una y otra vía, el intento de ofrecer una imagen fiel de la figura de Jesús desembocó de hecho en un fracaso, como no podía ser de otra manera dados sus presupuestos: dudando, como consecuencia de prejuicios de signo racionalista, de la historicidad sustancial de las narraciones evangélicas, el resultado no podía ser otro que el vacío, como testifica el balance histórico que **Albert Schweitzer** (1875-1965), uno de los representantes más significativos de la escuela escatológica, publicara en 1913 [70].

El contexto que acabamos de evocar permite situar la figura del último de los representantes de la teología protestante alemana al que deseamos hacer referencia: **Martin Kähler** (1835-1912) [71]. Educado en un ambiente luterano con influencias del pietismo, centró sus reflexiones, en el campo de la teología dogmática, en torno al concepto de justificación; desde una perspectiva metodológica, tomó postura frente a la teología liberal, defendiendo de modo decidido la trascendencia de la fe —y por tanto de la predicación y de la teología— respecto de la investigación histórico-crítica, con una cierta tendencia a pasar de distinguirlas a contraponerlas. En síntesis, puede decirse que Kähler operó una vuelta a Lutero y a los momentos iniciales de la Reforma protestante, por encima de la teología liberal e ilustrada, que anticipa la reacción que, años más tarde, entrado ya

[70] Ese balance fue formulado por Albert Schweitzer en una monografía que apareció en 1905 y después, ampliado y ya con su título definitivo —*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Historia de la investigación sobre la vida de Cristo)*—, en un segundo estudio aparecido en 1913. Sobre todo este período de la historia de la exégesis y su posterior continuación, puede encontrarse una buena síntesis, con bibliografía, en KÜNZLE, P., «Jesucristo», en HAAG, H. (dir.), *Diccionario de la Biblia*, 4.ª ed. (Barcelona 1967), 981-994; y en CASCIARO, J. M., «El acceso histórico a Jesús a través de los Evangelios», en AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* (Pamplona 1982), 79ss.

[71] Profesor en Halle, las obras más importantes de Kähler son: *Die Wissenschaft der Christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt (La ciencia de la doctrina cristiana presentada de forma sintética a la luz del artículo fundamental del evangelio)*, 1833, y *Zur Lehre von der Versöhnung (Sobre la doctrina de la reconciliación)*, así como la conferencia, publicada luego como libro, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus (El así llamado Jesús histórico y el Cristo histórico-existencial de la Biblia)*, 1892. Sobre su vida y su pensamiento ver MONDIN, B., «Kähler», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 330-331; FISCHER, M., «Kähler», en GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert*, o.c., t.I, 130-149; KRAUS, H. J., «Kähler», en *TRE*, t.XVII, 511-515; WIRSCHING, J., *Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Kähler* (Munich 1963).

el siglo XX, volvió a surgir, con mucha más fuerza, en todo un sector de la teología protestante.

3. La situación de la teología protestante fuera de Alemania

También en otros países encontramos, en los ambientes protestantes, la existencia de diversas posiciones o líneas, pero con predominio de la tendencia liberal. Así ocurre, concretamente, en el caso del protestantismo francés, en cuyo panorama teológico un nombre merece ser destacado: el de **Louis Auguste Sabatier** (1839-1901). El punto central de su pensamiento consiste en la comprensión de los dogmas —o, en términos más amplios, del componente intelectual de la vivencia religiosa— como meros símbolos de actitudes interiores, carentes de todo verdadero contenido noético. Para Sabatier la religión se sitúa, en suma, por entero en el interior del sujeto. Su planteamiento depende directamente del de Schleiermacher, cuyas ideas contribuyó a extender en el mundo cultural de habla francesa, con repercusión también, como veremos en su momento, en pensadores católicos [72].

El panorama que ofrece la teología de habla inglesa es algo más complejo. Las ideas racionalistas e ilustradas tuvieron amplia difusión en todo el conjunto de Gran Bretaña y, por tanto, también en los ambientes anglicanos y presbiterianos. A principios de siglo XIX se produjo una cierta reacción, que adoptó dos direcciones, que corresponden a las dos orientaciones que coexisten en el anglicanismo: evangélica, yendo a las fuentes luteranas y calvinistas, o catolicizante. La manifestación más importante en este segundo sentido fue el movimiento de Oxford, del que ya tuvimos ocasión de ocuparnos al hablar de Newman. Añadamos sólo que la conversión de Newman al catolicismo atrajo en esa misma dirección a diversos miembros del movimiento. Otros, en cambio, continuaron en la comunión anglicana; entre estos últimos, la figura más importante desde una perspectiva teológica es **Edward Bouverie Pusey** (1800-1862) [73].

[72] Nacido en Alsacia, se formó teológicamente en el centro de estudios protestantes de Montpellier y luego en Alemania. Fue profesor en las facultades de Teología protestante de Estrasburgo y París. Sus obras más significativas son: *Esquisse d'une philosophie de la religion (Esbozo de una filosofía de la religión)*, 1897, y *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit (Las religiones de autoridad y la religión del espíritu)*, publicada póstuma en 1904. Ver ROUQUETTE, R., *La teología protestante en Francia* (Barcelona 1976); REYMOND, B., *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité* (Lausana 1976); POULAT., E., *Modernistica* (Paris 1982), 105-109.

[73] Formado en Oxford, Gotinga y Berlín, Pusey compartió, en un primer momento, los planteamientos del protestantismo liberal; a partir de 1933 su pensamiento evolu-

El movimiento de Oxford tuvo una influencia que se extendió más allá de su núcleo estrictamente considerado; la corriente teológico liberal continuó, no obstante, ocupando una posición importante. Con ella cabe relacionar, aunque desde un planteamiento moderado, a una de las figuras más relevantes del mundo teológico inglés de fines del siglo XIX: **Charles Gore** (1853-1932), autor, entre otras obras, de una colección de escritos, aparecida en 1889 bajo el título de *Lux mundi,* en la que aspiraba a lanzar un movimiento de modernización del anglicanismo, que obtuvo amplio eco [74].

X. FLORECIMIENTO DE LA TEOLOGIA RUSO-ORTODOXA

Gran parte del mundo greco-bizantino continuó, hasta ya entrado el siglo XX, incorporado al imperio otomano con las implicaciones, no sólo políticas sino también culturales —y por tanto teológicas—, que de ahí derivan, dando origen a una situación de debilidad que no alcanzó a ser superada ni siquiera en aquellos países que, como Grecia en 1823, consiguieron su independencia durante el siglo XIX [75]. La Iglesia rusa siguió, pues, ocupando una posición predominante en el conjunto de la Ortodoxia, experimentando incluso, en coherencia con el fuerte desarrollo cultural que vivió el mundo eslavo, un período de florecimiento teológico [76].

cionó, llevándole a una participación activa en el movimiento de Oxford, cuyos ideales continuó manteniendo hasta el final. Sus obras más importantes son: *The councils of the Church (Los concilios de la Iglesia)*, 1854, y *The Church of England a portion of Christ's one holy catholic Church (La Iglesia de Inglaterra, parte de la única y católica Iglesia de Cristo)*, 1865. Ver a este respecto MARCHAL, L., «Puséysme», en *DThC,* t.XIII, 1363-1425, y TOWMSEND, R. D., «Pusey», en *DSp,* t.XII, 2678-2680.

[74] Gore acogió, además, y contribuyó a dar difusión a una línea de pensamiento que, iniciada poco antes en Alemania, tuvo particular resonancia en algunos ambientes anglicanos: las teorías kenóticas, es decir, los plateamientos que, partiendo de algunas frases de Lutero, y, sobre todo, de una identificación entre personalidad y conciencia, concluyen afirmando —de una u otra forma, y con mayor o menor radicalidad según los casos— que la *kénosis* o humillación de que habla S. Pablo en el himno de Filipenses 2,9-11 implica una renuncia, por parte de Cristo, a sus atributos divinos o, en otros términos, un oscurecimiento de su divinidad. Sobre Gore ver CONGAR, Y., «Gore», en *Catholicisme,* t.V (Paris 1962), 105-106; REARDON, B. M. C., «Gore», en *TRE,* t.XIII, 586-588. Sobre las teorías kenóticas puede consultarse GAUDEL, A., «Kenose», en *DThC,* t.VIII, 2339-2349; CONGAR, Y., «Kenose», en *Catholicisme,* t.VI (Paris 1966), 1399-1403.

[75] Un teólogo griego merece no obstante ser mencionado: **Apostolos Makrakis** (1831-1905), sobre cuyo pensamiento pueden encontrarse algunos datos en PETIT, L., «Macrakés», en *DThC,* t.IX, 1503-1507.

[76] Una buena síntesis del proceso de crecimiento en la teología ortodoxa rusa, en VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX,* o.c., 550-563 y 791-806; una breve visión panorámica, en LE GUILLOU, L., *El espíritu de la ortodoxia griega y rusa* (Andorra 1963), 118-124. Para una consideración más amplia,

El metropolita **Filareto de Moscú** (1782-1867) tuvo, a ese respecto, una importancia decisiva. De formación bíblica y patrística, Filareto desarrolló una teología de carácter sapiencial, con un hondo sentido del carácter mistérico de la Iglesia, que subrayó muy radicalmente, lo que no dejó de suscitar polémicas; su influjo fue, en todo caso, profundo [77]. Otro factor de gran trascendencia para ese proceso de desarrollo fue el movimiento de renovación monástica, iniciado a fines del siglo XVIII y continuado a lo largo del XIX, que imprimió en el cristianismo ruso un hondo sentido espiritual —de signo fuertemente pneumatológico— que, partiendo de los monasterios, se extendió a otros muchos sectores de la sociedad rusa [78].

El florecimiento espiritual recién mencionado se unió, en más de un momento, a esa corriente de despertar literario y cultural —fuertemente influida por el romanticismo— a la que suele denominarse como eslavófila, es decir, esa reacción frente al racionalismo de signo germanizante o afrancesado (en una palabra, occidentalista), imperante en amplios sectores de la intelectualidad rusa del siglo XVIII, que condujo a exaltar y subrayar los valores de la historia y la tradición eslavas.

Ivan Vasilievich Kireievski (1806-1865) y, sobre todo, **Alexis Stepanovich Khomiakov** (1804-1860) son, sin duda, los pensadores eslavófilos más representativos [79]. Hondo conocedor tanto de la tradición ortodoxa como del pensamiento patrístico, Khomiakov, en sintonía con el romanticismo y con la orientación general del movimiento eslavófilo y su preocupación histórico-cultural, prestó particular atención a la eclesiología. En polémica con Hegel subraya que la razón no agota la totalidad del espíritu: el hombre capta la verdad vitalmente, dejándose penetrar por ella, y por tanto en la historia, en la comunidad, en la Iglesia. Una palabra rusa, *sobornost* —que cabe

ver FLOROVSKY, G., *Ways of russian theology*, en *Collected works of Georges Florovsky*, t.V y VI [Belmont (Massachusetts) 1979 y 1987] (el original ruso, como ya señalamos en capítulo anterior, data de 1937).

[77] Nacido cerca de Moscú, completó sus estudios teológicos en esta ciudad. Fue rector de la Academia Eclesiástica de San Petersburgo. Nombrado obispo en 1817, ocupó la sede de Moscú en 1821. Ver JUGIE, M., «Philarète», en *DThC*, t.XII, 1376-1395; KRAJCAR, J., «Philarète», en *DSp*, t.XII, 1277-1279.

[78] Sobre la espiritualidad rusa, ver BARSOTTI, D., *Cristianismo ruso* (Salamanca 1966); SPIDLIK, T., *La spiritualità rusa* (Roma 1981); una síntesis en BORRIELO, I., y otros, *La spiritualità nell'età contemporanea* (Roma 1985), 140-163.

[79] De familia noble, Khomiakov estudió en San Petersburgo y en Moscú. Siguió la carrera militar, que dejó posteriormente para dedicarse al estudio y a la redacción de obras de carácter filosófico, cultural y teológico. Sobre su figura y su pensamiento, ver TANDONNET, R., «Khomiakov», en *DSp*, t.VIII, 1719-1721; GRATIEUX, A., *A.S. Khomiakov et le mouvement slavophile* (Paris 1939); ID., *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution* (Paris 1953); SAMARINE, G., prefacio a las *Oeuvres théologique de A.S. Khomiakov* (Paris 1939).

traducir por catolicidad y, más exactamente, por catolicidad vivida en la comunidad o comunión universales—, resume su pensamiento: la vida y la verdad residen en la *sobornost,* en la comunión, en la totalidad del cuerpo eclesial, depositario y guardián de la verdad. La Iglesia es, en suma, vista por Khomiakov sustancialmente como vida, punto en el que acierta, aunque interpretándolo de modo romántico-vitalista, lo que hace —y éste es el punto débil de su eclesiología— que tienda a dejar en segundo plano no sólo los elementos jerárquicos, sino incluso los sacramentales.

También fuertemente influido por el romanticismo —y más concretamente por el último Schelling— estuvo otro de los grandes pensadores rusos de fines del XIX, **Vladimir Soloviev** (1853-1900), seglar también como los anteriores, aunque su trasfondo intelectual se diferencia del de los eslavófilos, ya que aspiró a unir la tradición eslava con la europeo-occidental [80]. Su horizonte histórico-teológico estuvo siempre constituido por la Iglesia universal, capaz de abarcar a la humanidad y de unificarla. Especulativamente, parte de la Trinidad, como realidad y vida supremas, y de Cristo, «teofanía plena y perfecta». La verdad cristiana no es sólo *logos,* sino también, e inseparablemente, *sophia,* sabiduría —verdad no sólo racional, sino vital y amorosa— que desde Cristo se difunde sobre los hombres, dando origen a la «humanidad ideal y perfecta». La reflexión estrictamente teológica se prolonga así, en Soloviev, a través de una reflexión sobre la cultura y su desarrollo histórico, que revierte, a su vez, en una meditación sobre la Iglesia, punto central de referencia en su busca de la unidad. Dotado de genio especulativo y de gran amplitud cultural, Soloviev alcanzó a esbozar una síntesis teológica más abarcante que la de los pensadores eslavos que le anteceden; de ahí su influencia en todo el pensamiento ruso posterior.

[80] Nacido en Moscú, se formó en ambientes fuertemente impregnados por la tradición ortodoxa. Dedicado a la filosofía y a la teología, fue profesor en Moscú y después en la Universidad de San Petersburgo. Sintió hondamente la unidad de la Iglesia, lo que le llevó a acercarse progresivamente al catolicismo. Su obra más importante son las *Lecciones sobre la divino-humanidad,* 1878-1881. Entre los estudios que le han sido dedicados citemos: MONDIN, B., «Soloviev», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 566-570; SOLOVIEV, S. M., *Vie de V. Soloviev par son neveu* (Paris 1982); GEORGE, M., *Mystiche und religiöse Erfahrung im Denken V. Solowiew* (Gotinga 1988); SUTTON, J., *The religious philosophy of V. Solowiew: towards a reassessment* (Basingstoke 1988); RUPP, J., *Message ecclésial de Soloviev* (Bruselas-Paris 1975).

CAPÍTULO X

LA TEOLOGIA EN EL SIGLO XX (I) [1]

I. LA TEOLOGIA CATOLICA EN EL INICIO DEL SIGLO

1. Escolásticos y no escolásticos ante la modernización de la Teología; Maurice Blondel

Trazando un breve balance de la situación de la Teología a lo largo del siglo XIX, con particular referencia a la conclusión de ese siglo, cabe, esquemáticamente, señalar lo siguiente:

— En el mundo protestante domina la teología liberal, sin que ni los continuadores de la ortodoxia confesional ni otras voces disidentes, pero a la vez creadoras (Kähler y, sobre todo, Kierkegaard), alcancen a incidir en el conjunto del curso de las ideas.

[1] BIBLIOGRAFÍA GENERAL: VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX* (Barcelona 1992), parte 4.ª; MONDIN, B., *Dizionario dei teologi* (Bolonia 1992); ID., *I grandi teologi del secolo XX,* 2 vols. (Turín 1969-1972); GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo* (Brescia 1992); FORD, D. F. (dir.), *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century,* 2 vols. (Oxford 1989); VORGRIMLER, H., y GÜCHT, R. V. (dirs.), *La teología en el siglo XX,* 3 vols. (Madrid 1973-1974) (la edición francesa *Bilan de la théologie au XXe siècle,* 2 vols. [Tournai-Paris 1970], incluye en el volumen segundo biografías de algunos teólogos más significativos, que no han sido traducidas al castellano); ANGELINI, G., «El desarrollo de la teología en el siglo XX», en *Diccionario teológico interdisciplinar* (Salamanca 1983), t.IV, 747-820; NEUSCH, M., y CHENU, B., *Au pays de la théologie. A la découverte des hommes et des courants* (Paris 1979); URDÁNOZ, T., *Historia de la Filosofía,* t.VI: *Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo* (Madrid 1988); t.VIII: *Siglo XX: Neomarxismos; Estructuralismo; Filosofía de inspiración cristiana* (Madrid 1985); REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico,* t.III: *Del romanticismo hasta hoy* (Barcelona 1988). Dedicados especialmente a la teología católica: AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XXe siècle* (Tournai-Paris 1954); KOLPING, A., *Katholische Theologie gestern und heute* (Bremen 1964); DENIS, H., *Les chemins de la théologie dans le monde de ce temps* (Paris 1977). Sobre el pensamiento protestante, desde una perspectiva católica: GHERARDINI, B., *La seconda riforma,* t.II (Brescia 1966); y desde una perspectiva protestante: ZAHNRT, H., *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20 Jahrhundert* (Colonia 1966) [trad. italiana: *Alle prese con Dio* (Brescia 1969); trad. francesa: *Aux prises avec Dieu* (Paris 1964)] ; BERKHOF, H., *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Neukirchen-Vluyn 1985) [trad. italiana: *Duecento anni di Teologia* (Turín 1992)]; GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert,* 2 vols. (Stuttgart 1978); STRECKER, G. (dir.), *Theologie im 20 Jahrdundert* (Tubinga 1983); BENRATH, G. A., y otros, *Die Lehrenwicklung in Rahmen der Okumenizität* (Gotinga 1984).

— En los ámbitos católicos, superada, al menos con el deseo, la situación de decadencia y crisis con que la centuria comienza, se inicia primero y se consolida después un proceso de renovación que se mueve en diversas direcciones, que van desde planteamientos predominantemente especulativos —entroncados, en ocasiones, con la tradición escolástica y, en otras, ajenos a ella— hasta otros más hondamente basados en la investigación bíblica e histórica [2].

La confrontación de esas diversas tendencias u orientaciones dio origen a debates y polémicas, que fueron particularmente intensos a finales del siglo XIX y principios del XX, especialmente en Francia, donde las disputas sobre la modernización de la teología, las implicaciones y presupuestos de la investigación histórico-bíblica y el valor del método escolástico adquirieron, en ocasiones, acentos acalorados [3].

Desde el punto de vista especulativo, el autor de más hondura intelectual en la Francia de todo este período fue, sin duda, el filósofo **Maurice Blondel** (1861-1949) [4]. El pensamiento blondeliano se

[2] Como signo del desarrollo científico-teológico alcanzado durante el siglo XIX tanto en los ambientes católicos como en los protestantes, puede hacerse referencia a la aparición de un nuevo instrumento de trabajo teológico: las grandes enciclopedias y diccionarios. El primero de esos diccionarios, el *Dictionnaire de Théologie* de **Nycolas-Silvestre Bergier**, apareció, en ocho volúmenes, a fines del siglo XVIII, en conexión con una reedición de la *Enciclopedia* (ver al respecto, DUBLANCHE, E., «Bergier», en *DThC*, t.II, 742-745). El éxito alcanzado por este *Diccionario* hizo que pronto tuviera imitadores, dando origen a grandes enclopedias teológicas, tanto católicas como protestantes, especialmente en Francia y Alemania. El momento culminante en orden a la preparación de enciclopedias teológicas se sitúa en la Francia de fines del siglo XIX y principios del XX: en esos años, en efecto, se concibieron los proyectos y se iniciaron los trabajos de una serie de diccionarios de gran amplitud, entre los que destaca el *Dictionnaire de Theólogie catholique*, en quince gruesos volúmenes, el primero de los cuales apareció en 1903 y el último en 1950.

[3] Remitamos, para una documentación sobre la polémica entre teólogos especulativos y teólogos positivos, así como entre autores escolásticos y antiescolásticos durante este período, a HOCEDEZ, E., *Histoire de la théologie au XIXe siécle*, t.3 (Paris 1947), 110-121.

[4] Natural de Dijon y nacido en una familia de acendrada raigambre católica, Blondel se orientó desde muy joven hacia la filosofía. En 1884 comenzó a ejercer la docencia, pero se retiró en seguida para dedicarse a la preparación de la que sería su obra más importante: *L'action*, publicada en 1893. En 1897 accedió a la cátedra de filosofía en la Universidad de Aix-en-Provence, donde enseñó hasta su jubilación. OBRAS: *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, 1896; *Histoire et dogme*, 1904; *Le problème de la mystique*, 1926; *La pensée*, 1934; *L'Être et les êtres*, 1935; *L'action* (segunda versión), 1936-37; *La philosophie et l'esprit chrétien*, 1944-1946; *Exigences philosophiques du christianisme*, 1950. BIBLIOGRAFÍA: HOURTON, J., «Blondel y blondelismo», en *GER*, t.IV, 326-330; LACROIX, J., *Maurice Blondel* (Paris 1963); BOUILLARD, H., *Blondel y el cristianismo* (Madrid 1966); VIRGOULAY, R., y TROISFONTAINES, C., *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, 2 vols. (Lovaina 1975-1976); ISASI, J. M., *M. Blondel: una rigurosa filosofía de la*

estructura a partir de la primera y, tal vez, la más importante de sus obras: *L'action*, objeto de una tesis doctoral presentada en la Sorbona en 1893 y publicada ese mismo año. En ella Blondel aspira a enfrentarse con los planteamientos racionalistas y positivistas, imperantes en gran parte de los ambientes intelectuales franceses y europeos del momento. En continuidad con Maine de Biran y su intento de superar la dicotomía establecida por Kant entre inteligencia y voluntad, Blondel considera que la reflexión filosófica debe partir no de la razón considerada aisladamente, sino de esa realidad más plena y abarcante que es la acción, en la que querer, conocer y ser se integran.

La acción, y la voluntad de la que la acción proviene, implica, connatural e intrínsecamente —señala Blondel—, un dinamismo que permanece siempre abierto, ya que ninguna de las elecciones o voluntades concretas *(volontés voulues)* agota la capacidad de querer que la voluntad en sí misma *(volonté voulante)* implica. En ese contexto —prosigue Blondel—, es decir, en esa experiencia de la inagotabilidad de la voluntad y de su dinamismo ascensional, surge espontáneamente en el ser humano la pregunta por la existencia de una realidad y de un estado que, si se dieran, plenificarían por entero el dinamismo que la sostiene; el espíritu aspira así a una comunión con Dios, que él mismo no puede ni producir ni siquiera demostrar como posible, aunque sí, en cambio, presentir y presentar como una hipótesis deseable. La fe, llegando gratuitamente y desde lo alto, pone de manifiesto que esa hipótesis corresponde a la realidad.

El intento blondeliano está dirigido —como señalábamos hace un momento— contra el racionalismo. No faltan, además, en su obra —en *L'action* y, más ampliamente, en escritos posteriores— referencias críticas a lo que él mismo calificó como extrinsecismo, es decir —según su propia descripción—, a aquellos planteamientos que, deseosos de salvaguardar la gratuidad de lo sobrenatural y de la revelación, terminan por presentarla como viniendo de tal modo desde fuera que no llega a entroncar con el dinamismo del espíritu humano, defecto en el que, a su juicio, incurre el pensar escolástico [5]. Este hecho, así como algunas de sus afirmaciones sobre la apertura

religión (Bilbao 1982); FAVRAUX, P., *Une philosophie du Mèdiateur: M. Blondel* (Paris-Namur 1987); VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme* (Paris 1980); IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista* (Pamplona 1990).

[5] La vertiente crítica frente a la escolástica del planteamiento blondeliano fue agudizada por uno de sus discípulos: el oratoriano **Lucien Laberthonnière** (1860-1932). Sobre este autor, ver BEILLERET, P., «Laberthonnière», en *DSp*, t.IX, 9-16; ID., *Laberthonière, l'homme et l'oeuvre* (Paris 1972); D'HENDECOURT, M. M., *Personne et liberté. Essai sur la philosophie du Père Laberthonnière* (Paris 1945); DOUCHEEVSKY, A., *L'esprit de Laberthonnière* (Paris 1982).

natural a lo sobrenatural, explican que su obra, junto a grandes adhesiones y a un amplio y positivo influjo en el pensamiento francés, encontrara también desconfianza y oposición.

2. La crisis modernista

Pero la Francia de esos años se iba a ver pronto agitada por una polémica mucho más grave, mejor, por una conmoción profunda, que afectó además a otros países: el conjunto de sucesos que suele designarse como crisis modernista [6]. Todo comenzó con un hecho, en apariencia, sencillo e incluso poco relevante: la publicación en 1902 por el entonces joven profesor de exégesis bíblica **Alfred Loisy** (1857-1940) de un libro breve, pero muy expresivo: *L'Évangile et l'Église.*

En contraposición a Harnack y su reducción del Evangelio a una doctrina moral —lo que implica, a modo de conclusión, considerar que la aparición y desarrollo de la Iglesia constituye, en realidad, un proceso marginal e incluso heterogéneo en relación al Evangelio—, Loisy afirmaba la continuidad entre la Iglesia y el Evangelio, pero, adhiriéndose a la escuela escatológica, sostenía que Jesús, que consideraba inminente el fin del mundo, no pensó en fundar comunidad organizada alguna; la Iglesia fluye no obstante del Evangelio en cuanto prolongación necesaria de la predicación de Jesús al dilatarse el acontecer de la parusía. Diversos pasajes de la obra de Loisy dejaban en entredicho no sólo la voluntad fundacional de Cristo, sino también la conciencia de Jesús sobre su divinidad. No es, pues, de extrañar que el libro suscitara de inmediato fuertes críticas. La publicación por Loisy el año siguiente de otro escrito, *Autour d'un petit livre,* en el que reiteraba sus tesis fundamentales, contribuyó a avivar la polémica.

La situación se hizo más tensa como consecuencia de la aparición en Inglaterra, entre 1902 y 1904, de algunos escritos —debidos a la pluma del jesuita **George Tyrrell** (1861-1909), pero publicados

[6] La bibliografía sobre el modernismo es abundantísima; damos, pues, sólo una breve selección: BOLAND, A., «Modernisme», en *DSp,* t.X, 1415-1440; RIVIÈRE, J., *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine* (París 1929); POULAT, E., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (París 1962); ID., *Modernistica* (París 1982); ID., *Critique et mystique. Autour de Loisy, ou la conscience catholique et l'esprit moderne* (Paris 1984); TRESMONTANT, C., *La crise moderniste* (Paris 1979); MARLÉ, R., *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse* (Paris 1960); GARCÍA DE HARO, R., *Historia teológica del modernismo* (Pamplona 1972); SCOPPOLA, P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico,* 3 ed. (Bolonia 1975); RANCHETTI, M., *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo* (Turín 1963); BELLÓ, C., *Modernismo italiano* (Milán 1967).

con nombre ficticio— en los que se defendía una interpretación simbolista de los dogmas y se propugnaba un misticismo religioso presentado como contrapuesto a la exterioridad eclesial. Una indiscreción de prensa dio a conocer la verdadera paternidad de esos textos y Tyrrell abandonó la Compañía de Jesús. Ya con su nombre publicó otras dos obras —*Lex credendi or Prayer and Creed,* de 1906, y *Through Scylla and Charybdis or the Old Theology and the New,* de 1907— en las que prolongó y agudizó su planteamiento, propugnando un cristianismo basado en la experiencia religiosa, al margen de toda dogmática eclesial.

La difusión que alcanzaron los escritos de Loisy y de Tyrrell y la aparición de pronunciamientos de otros autores en esa misma línea, así como la de escritos que adoptaron en cambio una actitud de reserva o de crítica, dieron lugar a una discusión muy intensa, particularmente en Francia, hasta implicar, de un modo u otro, a la casi totalidad de la intelectualidad católica francesa del momento. Algo parecido ocurrió en Italia, en Inglaterra y, con mucha menor intensidad, en Alemania [7].

El eco que los planteamientos del modernismo, como empezó a ser denominado, manifestaban tener en amplios sectores —minoritarios sin duda, pues el debate estuvo limitado a los ambientes intelectuales, pero decisivos para el desarrollo futuro del teologizar y del vivir cristianos— suscitó una fuerte y preocupada reacción en la autoridad episcopal primero y en la pontificia después. El 3 de julio de 1907 el Santo Oficio emanó un decreto condenando un total de sesenta y cinco proposiciones, tomadas, en sus mayor parte, de las obras de Loisy y de escritos de otros autores cercanos a sus planteamientos, Tyrrell entre ellos [8]. La conciencia, muy viva en los ambientes vaticanos, de que estaba en juego no ya uno u otro aspecto del dogma o de la tradición católicas, sino el pensar cristiano en su conjunto, llevó a pensar que la simple reprobación de una serie de

[7] Todo este movimiento de ideas no tuvo apenas repercusión en España; el único autor que puede ser relacionado con él es **Miguel de Unamuno** (1864-1936), y aun eso con salvedades, ya que el pensar unamuniano, que recibió también el influjo de Kierkegaard, se relaciona, desde otro punto de vista, con el existencialismo cristiano del que más adelante hablaremos. Sobre el modernismo en España, ver VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* o.c., 655-659. Sobre el pensamiento de Unamuno: MARÍAS, J., *Miguel de Unamuno* (Madrid 1960); FRAILE, G., *Historia de la filosofía española* (Madrid 1972), t.II, 193-222; RIVERA, E., *Unamuno y Dios* (Madrid 1985); GONZÁLEZ-CAMINERO, N., *Unamuno, trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa* (Comillas 1948); CIRARDA, J. M., *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno* (Vitoria 1948); COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa* (Madrid 1962).

[8] El decr. *Lamentabili* —con esta palabra comienza— se encuentra en ASS 40 (1907), 470ss; está también recogido en DS 3401-3466.

proposiciones no resultaba suficiente; de ahí la publicación de la encíclica *Pascendi*, promulgada por Pío X dos meses después del decreto recién mencionado, concretamente, el 8 de septiembre de 1907 [9].

La *Pascendi* describe el pensamiento de los modernistas o modernismo —son las expresiones que emplea, contribuyendo así decisivamente a su implantación en el lenguaje teológico— como nacido de dos principios fundamentales: en primer lugar, y ante todo, el agnosticismo, lo que implica que respecto a Dios no pueda haber verdadero conocimiento; en segundo lugar, y como elemento positivo que, aun presupuesto el agnosticismo, permite hablar de una vida religiosa, la inmanencia vital. El sentimiento, el movimiento del corazón, la conciencia de la propia indigencia —y no el conocimiento— son, en suma, la fuente de donde dimana la religión y la que explica su esencia. El resultado de ese planteamiento es —prosigue la *Pascendi*— una interpretación simbólica y pragmática del dogma, que resulta privado de todo contenido intelectual preciso, con las graves consecuencias que de ahí derivan. De ahí que el documento concluya con una condena radical del planteamiento modernista frente al que propugna un teologizar en continuidad con la tradición clásica [10].

II. DE CARA AL CONJUNTO DEL SIGLO XX: FERMENTOS DE RENOVACION TEOLOGICA

La encíclica *Pascendi* y las medidas disciplinares que la siguieron tuvieron efecto inmediato: la crisis modernista se cerró en seguida, aunque no sin producir heridas —Loisy y Tyrrell, entre otros, abandonaron la Iglesia— y sin dejar tras de sí algunas cuestiones necesitadas de estudio y reflexión ulteriores. La realidad es, en todo caso, que la conmoción provocada por la crisis modernista se dejó sentir fuertemente en el seno del mundo católico, con obvias y variadas repercusiones en la orientación y desarrollo de la labor teológica.

[9] La enc. *Pascendi* puede encontrarse en ASS 40 (1907), 596ss; una selección de párrafos en DS 3475-3500. Sobre su historia y contenido, además de la Bibliografía general sobre la crisis modernista antes citada, puede consultarse *Divinitas* 2 (1958), número monográfico con ocasión del cincuentenario de la encíclica.

[10] De acuerdo con la metodología y la perspectiva escogidas —describir las raíces intelectuales del planteamiento modernista—, la *Pascendi* no desarrolla positivamente una reflexión sobre la naturaleza de la Teología, pero puede decirse que, reafirmando con fuerza el valor de verdad de la revelación y de la fe, orienta hacia una comprensión de la Teología como profundización en la verdad creída, en sintonía con la doctrina ya formulada por el Concilio Vaticano I, en la constitución *Dei Filius*, y reafirmada por León XIII en la *Aeterni Patris*.

Sería, no obstante, un error grave presentar la situación de la teología católica de este período como condicionada por entero por el modernismo y la reacción frente a él. La realidad es mucho más rica, ya que durante las décadas iniciales del siglo XX la vida cristiana conoció toda una serie de iniciativas y movimientos que, uniéndose a otros anteriores, contribuyeron a que la teología católica continuara el proceso de renovación ya comenzado durante el siglo XIX. Entre esos factores de renovación teológica cabe destacar los siguientes:

— los estudios bíblicos, respecto a los cuales la crisis modernista representó a la vez un momento de inflexión y de impulso, ya que planteó con toda crudeza el problema del estatuto de la metodología histórico-crítica, lo que, una vez superado un primer momento de incertidumbre, redundó en la busca de una exégesis que, asumiendo los métodos filológicos e históricos, los situara en un contexto dedicidamente teológico [11];

— los estudios patrísticos, campo en el que —en continuidad con la línea iniciada en el siglo XVII por Thomassin y Petaü y potenciada en el XIX por la escuela de Tubinga y los escritos de Newman— se fue adquiriendo cada vez conciencia más clara de que los textos patrísticos no podían ser meros puntos de referencia o simples complementos de una argumentación decidida al margen de ellos, sino fuentes primarias de orientación e inspiración;

— el desarrollo del pensamiento filosófico de inspiración cristiana, sea de orientación espiritualista, sea de orientación escolástica, con la consiguiente profundización, en este último caso, en la obra de Tomás de Aquino [12];

— la renovación litúrgica, iniciada, como ya dijimos, en el seno de los monasterios benedictinos franceses, de donde pasó a los alemanes, hasta ser impulsada por Pío X y los pontífices posteriores, y de la que derivan no sólo una revitalización de la fe, sino, además,

[11] Sobre este y algunos de los otros factores de desarrollo que mencionaremos a continuación, puede encontrarse una visión panorámica —breve, y en algún punto algo parcial, pero más amplia que la que el espacio disponible nos permite ofrecer— en la obra de Vilanova citada la Bibliografía general (p.822ss). Para una introducción a la historia de la exégesis católica en la época contemporánea, ver MANNUCCI, V., *La Biblia como palabra de Dios* (Bilbao 1985), 266-270 y 299ss; más ampliamente, en MUSSNER, F., «Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zum Gegenwart», en SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., y SCHEFFCZYK, L. (dirs.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, t.I-3c [Friburgo (Alemania) 1976].

[12] El renacimiento tomista no sólo no sufrió menoscabo alguno con ocasión de la crisis modernista, sino que, al contrario —como detallaremos más ampliamente en un apartado posterior—, recibió a partir de ella nuevo impulso, ya que el realismo gnoseológico que caracteriza al pensar escolástico, y más concretamente al tomista, aparecía, en ese contexto, como una respuesta particularmente válida ante la tendencia agnóstica y subjetivista que el modernismo encarnaba.

un sentido del misterio —de la realidad de la comunicación divina— y una conciencia del carácter unitario y orgánico que posee la comunidad cristiana, con hondas implicaciones, también a nivel teológico-científico [13];

— el resurgir de los estudios místicos, iniciado en la Alemania del siglo XIX, y proseguido e incluso ampliado en los comienzos del XX, como fruto tanto del eco suscitado por la figura y los escritos de algunos místicos contemporáneos —Teresa de Lisieux, particularmente— como de la profundización en la enseñanza de los grandes espirituales de las épocas patrística, medieval y barroca; lo que contribuyó al progreso y enriquecimiento de la Teología Espiritual y, más profundamente, al de la Teología en su conjunto, mostrando la necesidad de superar la separación, heredada de la escolástica tardía, entre teólogos y espirituales y promoviendo, en consecuencia, una mayor conexión entre Teología y espiritualidad [14];

— la nueva conciencia eclesiológica suscitada por la teología romántica y potenciada por estudios posteriores, así como por los fuertes cambios operados en la vida de la Iglesia, como consecuencia de factores sea histórico-culturales —la crisis de las estructuras de cristiandad—, sea carismáticos e intraeclesiales [15];

— los movimientos, realidades e instituciones que condujeron a una reafirmación de la vocación sacerdotal primero y laical después, arrastrando consigo una amplia reflexión no sólo sobre esas vocaciones, sino, más amplia y radicalmente, de una parte, sobre la Iglesia como comunidad dotada de vida y de misión y, de otra, sobre el trabajo y el conjunto de las realidades terrenas y, más radicalmente, sobre la relación entre la Iglesia y el mundo [16];

[13] Para una aproximación al desarrollo inicial de la renovación litúrgica, ver especialmente ROUSSEAU, O., *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis de début du XIX[e] siècle jusqu'au pontificat de Pie X* (Paris 1945); una visión sintética en NEUNHEUSER, B., «Movimiento litúrgico», en *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1987), 1365-1382.

[14] Una descripción breve del movimiento místico en MOIOLI, G., «Teología espiritual», en *Diccionario teológico interdisciplinar,* t.I (Salamanca 1982), 29-31, y más amplia en GARCÍA, C., *Corrientes nuevas de espiritualidad* (Madrid 1971), 13ss.

[15] Para una visión de conjunto sobre la evolución de las ideas eclesiológicas, ver JAKI, S., *Les tendances nouvelles de l'ecclèsiologie* (Roma 1957); FRISQUE, J., «La eclesiología en el siglo XX», en VORGRIMLER, H., y GUCHT, R. V. (dirs.), *La teología en el siglo XX,* o.c., t.III, 162-203, y ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas,* t.II (Madrid 1987).

[16] Sobre las implicaciones eclesiológico-teológicas de la renovación de la vida cristiana a lo largo de estos años, y el influjo que en ella tuvieron personalidades como el Cardenal Mercier (1851-1926), Mons. Joseph Cardjin (1882-1967) o el Beato Josemaría Escrivá (1902-1975), por citar sólo a algunas de las principales, no se cuenta con un estudio de conjunto; pueden encontrarse datos sobre aspectos diversos en AUBERT, R., «Le demi-siécle qui a preparé Vatican II», en AA.VV., *Nouvelle histoire de l'Église* (Paris 1975), t.5, 583-674; DANSETTE, A., *Destin du catholicisme français* (Paris 1957);

— en fin, el movimiento ecuménico que, al confrontar entre sí a las diversas confesiones cristianas, no sólo contribuyó a esa profundización en el misterio de la Iglesia a la que acabamos de hacer referencia, sino a una nueva consideración de la totalidad del dogma cristiano al que el diálogo interconfesional hace obvia referencia [17].

Se trata, como resulta patente, de factores muy diversos, pero que, no obstante, confluyen en un punto: la aspiración y el impulso para una Teología viva, en contacto con las fuentes del conocer cristiano y con la experiencia eclesial. Y todo ello en un contexto cultural caracterizado, en lo filosófico, por la aparición o la difusión de los planteamientos personalistas, de la fenomenología, de la axiología y del existencialismo, por limitarnos a los movimientos intelectuales más cercanos al teologizar [18]; y, en lo político, por la primera guerra mundial, la implantación del comunismo en Rusia, la gran crisis económica de 1929 y la difusión de un amplio movimiento de atracción hacia el marxismo en diversos estratos de la inteligencia europea y americana. Todo lo cual, unido a los hechos antes reseñados, explica que el proceso de renovación teológica no transcurriera de forma lineal y conociera —como tendremos ocasión de ver— vaivenes y tensiones.

Desde una perspectiva institucional, un hecho debe ser destacado: la promulgación por Pío XI, el 24 de mayo de 1931, de la constitución *Deus scientiarum Dominus* sobre las facultades de estudios eclesiásticos, con particular atención a las Facultades de Teología. En ella, junto a una fuerte preocupación por la seguridad y firmeza doctrinales, destaca un no menos fuerte deseo de promover la exis-

CONGAR, Y. M., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1956), introducción; ILLANES, J. L., *La santificación del trabajo* (Madrid 1980); ESQUERDA BIFET, J., *Historia de la espiritualidad sacerdotal* (Burgos 1985), 168ss.

[17] Sobre el movimiento ecuménico y su incidencia teológica pueden consultarse, entre las muchas obras existentes, ROUSE, R., y NEILL, S., *A history of ecumenical mouvement* (Londres 1954); THILS, G., *Historia doctrinal del movimiento ecuménico* (Madrid 1965); RODRÍGUEZ, P., *Iglesia y ecumenismo* (Madrid 1979), 20-97.

[18] Sobre esos y los otros movimientos filosófico-culturales que marcaron la primera parte de nuestra centuria, pueden verse —además de las consideraciones que expondremos en apartados sucesivos— las referencias contenidas en las historias de la filosofía mencionadas en la nota 1 o en otras similares. Destaquemos sólo, por su relieve y su influjo en algunos de los autores a los que nos referiremos posteriormente, la figura de **Martin Heidegger** (1889-1976); para una introducción a su pensamiento, en especial respecto a las facetas más relacionadas con nuestra temática, ver COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Barcelona 1990), t.III, 443-652; RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna* (Madrid 1987); MÖLLER, J., *Exintentialphilosophie und katholische Theologie* (Baden-Baden, 1952); NOLER, G. (dir.), *Heidegger und die Theologie* (Munich 1957); PELEGRÍ, J., *El problema de Dios en el 'filosofar de Heidegger* (Barcelona 1969); JÄGER, A., *Gott, nochmals Martin Heidegger* (Tubinga 1978); KEARNEY, R., y O'LEARY, S. (dirs.), *Heidegger et la question de Dieu* (Paris 1980).

tencia de centros teológicos en los que se cultiven, con hondura y rigor universitarios, la docencia y la investigación, objetivo que se alcanzó en buena parte: la Constitución y las medidas que le siguieron contribuyeron eficazmente a la elevación del nivel científico de los estudios de Teología en bastantes países [19].

III. EL PROCESO DE RECUPERACION DE LA TRADICION TOMISTA Y SUS DIVERSAS INTERPRETACIONES

Hacia el final de la encíclica *Pascendi,* Pío X incluye una vibrante recomendación de la tradición escolástica y, particularmente *(praecipue),* de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino; recomendación que reiteró y reforzó en otros momentos, en especial en el motu proprio *Doctoris Angelici,* del 29 de junio de 1914 [20]. Un mes más tarde, el 27 de julio, la Sagrada Congregación para los Estudios publicó veinticuatro tesis en las que se aspiraba a resumir las principales tesis filosóficas —y más concretamente metafísicas— de Tomás de Aquino, dando así una ulterior y decidida concreción a las disposiciones precedentes [21].

Esta recomendación de Santo Tomás —unida a las de romanos pontífices anteriores y posteriores [22]— no cayó en saco roto: el movimiento tomista alcanzó, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, una particular intensidad, si bien, de acuerdo con la línea adoptada por la mayoría de los autores desde el momento mismo de la pro-

[19] Para un análisis de la Constitución, ver lo que hemos escrito en *Teología y Facultades de Teología* (Pamplona 1991), 258-262.

[20] Está publicado en AAS 6 (1914), 336-341.

[21] Aparecieron en AAS 6 (1914) 384-386. Entre los diversos comentarios sobresale el clásico de HUGON, E., *Les vingt-quatre thèses thomistes* (Paris 1922) [trad. castellana: *Las veinticuatro tesis tomistas* (Almagro 1924)]. Sobre su elaboración y las vicisitudes que acompañaron a su publicación y difusión, con especial referencia a España, ver SARANYANA, J. I., *Grandes maestros de la Teología* (Madrid 1994), 190-206 [el autor recoge aquí un texto publicado antes en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale,* t.VI (Ciudad del Vaticano 1991), 275-289].

[22] Un panorama de las intervenciones pontificias recomendando las enseñanzas de Tomás de Aquino en PERINI, P., «Dall'"Aeterni Patris" al Concilio Vaticano II: le direttive del magistero sulla dottrina di San Tommaso», en AA.VV., *Fe, razón y teología. En el I Centenario de la encíclica «Aeternis Patris»* (Pamplona 1979), 211-248, y en LIVI, A., *Le ragione del tomismo: dopo il centenario dell'enciclica «Aeternis Patris»* (Milán 1979). Completemos la información, aunque suponga ir más allá del momento histórico que ahora nos ocupa, remitiendo, para las orientaciones al respecto de Pablo VI, a la carta *Lumen Ecclesiae,* del 20.XI.1974 (AAS, 46, 1974, 673-702 (un comentario en SARANYANA, J. I., «La carta "Lumen Ecclesiae" de Pablo VI», en *Scripta Theologica* 9, 1977, 201-213), y, para las de Juan Pablo II, al resumen de las intervenciones al inicio de su pontificado ofrecido por RODRÍGUEZ, P., «La encíclica "Aeterni Patris" de León XIII en el magisterio de Juan Pablo II», en *Scripta Theologica* 12 (1980) 719-760.

mulgación de la *Aeterni Patris*, predominó la orientación filosófica sobre la teológica.

Ya desde fines del siglo XIX, dentro del movimiento neoescolástico, también en su versión neotomista, se dieron dos líneas o, quizá mejor, dos actitudes: de una parte, la de quienes, sin excluir un diálogo con pensadores posteriores y, más concretamente contemporáneos, orientaron su esfuerzo intelectual, ante todo o primordialmente, hacia una profundización en el texto y la tradición tomasianas; y, de otra, la de quienes, desde un principio, consideraron que resultaba posible intentar, desde Tomás de Aquino, una aproximación a la filosofía surgida en la edad moderna. Los confines entre esas dos líneas no fueron siempre netos, y la adscripción de los pensadores a una u otra de ellas se puede prestar a discusiones; la realidad es, no obstante, que una diferenciación en ese sentido es claramente perceptible no sólo en el siglo XIX, sino también, e incluso de forma más marcada, en nuestro siglo.

Entre los partidarios de un tomismo estricto, cabe recordar, ante todo, al dominico español **Santiago Ramírez** (1891-1967), tal vez, por espíritu y por metodología, el más cercano a los comentaristas clásicos [23]. Mencionemos en segundo lugar a otro pensador dominico, el francés **Antonin-Gilbert Sertillanges** (1863-1948), profesor en el Instituto Católico de París, cuya obra está animada por un profundo deseo de fidelidad a la doctrina tomista, acompañado por una decidida preocupación por confrontarla con las corrientes más significativas del pensamiento contemporáneo [24].

En esa misma línea se sitúa también, aunque con mayor creatividad especulativa, el filósofo francés **Jacques Maritain** (1882-1973) [25]. Maritain representa, en efecto, un tomismo fuertemente an-

[23] Natural de Treviño (Burgos), fue profesor en el estudio dominico de San Esteban, en Salamanca, y en la Universidad de Friburgo (Suiza). Sobre su vida y su obra puede verse el libro homenaje *Santiago Ramírez O.P. In memoriam* (Salamanca 1968), así como MARRERO, V., *El P. Santiago Ramírez* (Madrid 1971) (se trata del volumen introductorio a la publicación de sus obras completas) y RODRÍGUEZ, V., «Ramírez, Santiago», en *GER*, t.XIX, 654.

[24] Ver a su respecto PRADINE, M., *Notice sur la vie et les oeuvres du P. A. Sertillanges* (Paris 1951); MOOS, F. M., *Le P. Sertillanges, maître de vie spirituelle* (Paris 1957).

[25] Nacido en París en el seno de una familia de ideas laicistas radicales, se convirtió al catolicismo en 1906. Poco después, y por recomendación de un dominico con el que se dirigía espiritualmente, comenzó la lectura de la *Summa theologiae*, que le marcó profundamente, decidiendo a partir de ese momento la orientación de su pensamiento. Ejerció docencia en Francia y en los Estados Unidos. En sus últimos años vivió retirado en Toulouse. OBRAS: *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, 1925; *Religion et culture*, 1930; *Les degrés du savoir ou distinguer pour unir*, 1932; *Humanisme intégral*, 1936; *Christianisme et démocratie*, 1943; *Man and the State*, 1949; *Approches de Dieu*, 1953; *On the philosophy of history*, 1957; *La philosophie morale. Etude historique et critique des grandes systèmes*, 1960; *Dieu et la permission du mal*, 1963;

clado en los principios metafísicos, gnoseológicos y antropológicos de Tomás de Aquino —interpretado, sobre todo en un primer momento, a través de los comentadores; más concretamente de Cayetano y Juan de Santo Tomás—, y abierto, a la vez, a los grandes acontecimientos y problemas que agitaron a la sociedad de su tiempo. Los escritos maritainianos cubren prácticamente la totalidad de las materias filosóficas, desde la metafísica a la epistemología, desde la estética y la mística a la filosofía social. Hondamente preocupado por la relación entre cristianismo y cultura, Maritain dedicó a este tema algunos de sus escritos más importantes y con mayor repercusión histórica: su obra representa, en efecto, un hito particularmente significativo en la reflexión sobre la misión temporal del cristiano, en general y más concretamente en la coyuntura cultural moderna. En sus últimos años la temática teológica —Cristo, la Iglesia— llegó a ser preponderante.

Cercano a Maritain en muchos aspectos, pero divergente en otros, se encuentra el también francés **Etienne Gilson** (1884-1978), otro de los mayores representantes del tomismo moderno [26]. Historiador de la filosofía y, a la vez, filósofo de gran calado, Gilson puso de manifiesto la necesidad de estudiar directamente a Tomás de Aquino, situando la obra tomasiana en su contexto histórico primi-

De la grâce et de l'humanité de Jésus, 1967; *De l'Église du Christ*, 1970; *Oeuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, 15 vols. [Paris-Friburgo (Suiza), 1982 y ss]. BIBLIOGRAFÍA: DEL TORO, A., «Maritain», en *GER*, t.XIII, 145-147; MONDIN, B., «Maritain», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 374-376; BARS, H., *Maritain en nuestro tiempo* (Barcelona 1963); CROTEAU, J., *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain* (Ottawa 1955); EVANS, J. W., y WARD, L., *The social and political philosophy of J. Maritain* (Nueva York 1955); PAPINI, R. (dir.), *Jacques Maritain et la società contemporanea* (Milán 1978); AA.VV., *Storia e cristianesimo in J. Maritain* (Milán 1979); ILLANES, J. L., «Jacques Maritain e la teologia», en AA.VV., *Jacques Maritain oggi* (Milán 1983), 478-492; amplia información bibliográfica en GALLAGHER, D. e I., *The achievement of J. and R. Maritain: a bibliography* (Nueva York 1962), así como en la revista *Notes et Documents*, publicada por el Institut International Jacques Maritain, con sede en Roma.

26 De familia hondamente católica, nació en Paris. Entró en contacto con el pensar cristiano medieval al realizar su tesis doctoral en la Sorbona. Cofundador en 1920 del Institut of Medieval Studies, de Toronto, realizó frecuentes estancias en Canadá, desde donde su influencia se extendió también a los Estados Unidos, país en el que dejó numerosos discípulos. OBRAS: *Le thomisme. Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, 1919; *La philosophie de St. Bonaventure*, 1924; *Introduction à l'étude de St. Augustin*, 1929; *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932; *The unity of philosophical experience*, 1937; *Dante et la philosophie*, 1939; *L'être et l'essence*, 1948; *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, 1952; *Les metamorphoses de la Cité de Dieu*, 1952; *Le philosophe et la théologie*, 1960. BIBLIOGRAFÍA: LIVI, A., «Gilson», en *GER*, t.XXV, 850-857; ID., *E. Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico* (Pamplona 1970); ECHAURI, R., *El pensamiento de E. Gilson* (Pamplona 1980); AA.VV., *Mélanges offerts à E. Gilson* (Toronto-Paris 1959); AA.VV., *E. Gilson et nous. La philosophie et son histoire* (Paris 1983).

genio, lo que contribuye a poner de relieve su originalidad —oscurecida en parte, según la visión gilsoniana, por la tradición de los comentadores—, y permite estar en condiciones de afrontar, a partir de ahí, el diálogo con el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo. El resultado de ese esfuerzo fue la reafirmación de la primacía del acto de ser *(actus essendi)* como principio estructurador del pensar tomista, tesis que ha sido amplia e incluso universalmente aceptada [27].

Los autores mencionados hasta ahora pueden adscribirse, con las limitaciones que antes señalábamos, a la primera de las líneas que cabe detectar en el interior del movimiento tomista. Con **Désiré Joseph Mercier** (1851-1926), fundador del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, nos asomanos, en cambio, a la segunda, es decir, a la que busca, desde el comienzo del itinerario intelectual, una aproximación entre pensamiento tomista y filosofía moderna [28]. Firmemente convencido de que el problema de la verdad ocupa un lugar central en toda reflexión filosófica, Mercier se enfrentó decididamente con Kant, pero, al mismo tiempo, consideró que resultaba imprescindible plantearse el problema crítico, a fin de fundamentar la capacidad de la inteligencia humana para abrirse al ser; aspiró, en consecuencia, a estructurar una criteriología filosófica o, en otros términos, un realismo críticamente fundado, como introducción o paso previo al resto del proceder de la inteligencia.

Mercier dejó en herencia no sólo una obra filosófica amplia, sino también una actitud intelectual compartida no sólo por los posteriores representantes de la escuela lovaniense, sino también por otros pensadores. Entre éstos, mencionemos uno: el jesuita belga **Joseph Maréchal** (1878-1944), cuya obra sobre *El punto de partida de la metafísica* plantea y desarrolla un intento de lectura de la doctrina gnoseológica de Santo Tomás en clave kantiana [29]. Desde una pers-

[27] En clara continuidad con Gilson y su insistencia en la importancia y la centralidad del *actus essendi* se sitúa el filósofo italiano **Cornelio Fabro** (1911-....), profundamente tomista y a la vez gran admirador de Kierkegaard, en el que ve un ejemplo paradigmático de la reacción cristiana ante la disolución del individuo propia del inmanentismo idealista y más concretamente hegeliano. OBRAS: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso,* 1939; *Introduzione all'esistenzialismo,* 1943; *Il problema di Dio,* 1953; *Dall'essere all'esistente,* 1957; *Introduzione all'ateismo moderno,* 1964; *L'uomo e il rischio di Dio,* 1967; *La preghiera nel pensiero moderno,* 1983. BIBLIOGRAFÍA: DALLEDONNE, A., «Fabro», en *GER,* t.XXV, 720-727; AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro* (Rimini 1984).

[28] Sobre el pensamiento y la obra de Mercier, que fue creado cardenal en 1906, ver DE REYMAEKER, L., *Le Card. Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain* (Lovaina 1952); ZARAGÜETA, J., *El cardenal Mercier* (Madrid 1927); una presentación breve en CUENCA, J. M., «Mercier», en *GER,* t.XV, 565-566.

[29] *Le point de départ de la metaphysique* consta de 5 vols., de los cuales los primeros fueron publicados en 1922-1926, y el último, póstumo, en 1947. Para un análisis

pectiva diversa, otro pensador jesuita, **Pierre Rousselot** (1878-1915), propugnó también una reinterpretación del pensamiento tomista en una línea marcadamente vital y personalista [30]. Uno y otro, Maréchal y Rousselot, influyeron poderosamente en la teología posterior, particularmente en la de lengua francesa.

Continuando dentro del movimiento escolástico, pero dejando ya los pensadores de orientación predominantemente filosófica, aunque interesados todos ellos, de una forma o de otra, por la Teología [31], y entrando en el campo expresa y directamente teológico, citemos, por lo que a los comienzos de siglo se refiere, a dos autores:

— El dominico español **Juan González Arintero** (1860-1928), que aspiró a renovar a la vez la eclesiología y los estudios místicos, considerando la vida de la Iglesia desde la perspectiva del desarrollo de la santidad, como testifica su obra más importante: *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia,* cuyos cuatro tomos fueron publicados entre 1908 y 1911 [32].

— El jesuita francés **Louis Billot** (1846-1931), profesor de dogmática en la Gregoriana, de orientación más especulativa y más netamente tomista que sus predecesores en la cátedra de dogmática de esa Universidad, es decir, la ya estudiada «escuela romana» [33].

A una generación posterior pertenece el que fue el teólogo tomista más importante de la primera parte del siglo XX: el dominico francés **Reginald Garrigou-Lagrange** (1877-1964) [34]. Formado en un

del intento marechaliano, pueden consultarse: DIRVAN, E., *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de J. Maréchal* (Paris-Brujas 1966); ALEU, J., *De Kant à Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia* (Barcelona 1970); LIVERZIANI, F., *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di J. Maréchal* (Roma 1974).

30 Profesor en el Instituto Católico de París, murió prematuramente durante la guerra mundial. Sus obras más importantes son *L'intellectualisme de St. Thomas d'Aquin,* 1908, y *Les yeux de la foi,* 1910.

31 Un amplio elenco de filósofos de inspiración tomista —estructurado predominantemente por países y con una exposición más detenida del pensamiento y la obra de los más significativos, particularmente Maritain y Gilson—, en URDÁNOZ, T., *Historia de la Filosofía,* t.VIII: *Siglo XX: Neomarxismos; Estructuralismo; Filosofía de inspiración cristiana,* o.c., 416-514.

32 Nació en Lugueros (León) e ingresó muy joven en la Orden de Predicadores. Profesor en el estudio dominico de San Esteban, de Salamanca, y en el Angelicum, de Roma. Sobre su figura ver ALONSO LOBO, A., *Introducción a la obra de Arintero* (Salamanca 1980); BANDERA, A., *El P. Juan G. Arintero. Renace la mística* (Salamanca 1987); ID., *P. Juan G. Arintero. Una vida de santidad* (Salamanca 1992); número especial de la revista *Teología Espiritual* 22 (1978).

33 Natural de Metz, ingresó en la Compañía de Jesús siendo ya sacerdote. En 1885 se incorporó al claustro de la Gregoriana, en la que impartió docencia hasta 1911, fecha en que fue creado cardenal. Publicó diversos tratados que abarcan prácticamente la totalidad de la dogmática. Ver LE FLOCH, H., *Le cardinal Billot, lumière de la théologie* (Paris 1947).

34 Natural de Auch, mientras realizaba estudios de medicina decidió abrazar la vida religiosa, ingresando en la Orden de Predicadores. En 1902 fue ordenado sacerdote. En

tomismo de corte clásico, orientó su producción en tres direcciones. En primer lugar, y en el contexto de la crisis modernista, ante la que reaccionó intensamente, hacia la gnoseología, campo en el que subrayó la objetividad o realismo del conocimiento, así como la limitación de la inteligencia humana y su apertura al misterio. En segundo lugar, hacia el comentario —con una fuerte influencia de Cayetano y Juan de Santo Tomás— de la obra tomista, y particularmente de la *Summa Theologiae* que constituyó el texto de base de su docencia de Teología Dogmática. Finalmente, hacia la Teología Espiritual, que quizá sea donde su obra alcanzó mayor significación [35].

IV. EL AUGE DE LA TEOLOGIA DE LENGUA FRANCESA A PARTIR DE LA DECADA DE 1930

El período que media entre las dos guerras mundiales fue, en Francia y Alemania, muy fecundo en orden al desarrollo de la Teología en general y de la católica en particular. Influyeron en ello muy diversos factores, desde el ambiente espiritual y cultural que dominó durante esa época, hasta la repercusión de planteamientos intelectuales iniciados en décadas anteriores o aparecidos durante esos mismos años, como son, por lo que a Francia se refiere, la filosofía de Blondel, el movimiento de renovación tomista, tanto en la línea de Maréchal como en la de Maritain, las corrientes de pensamiento a

1909 se trasladó a Roma y se incorporó al Ateneo Angelicum, recién fundado. Permaneció en Roma, dedicado al estudio y a la docencia, hasta el final de sus días. OBRAS: *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* 1909; *Dieu, son existence et sa nature,* 1915; *De revelatione ab Ecclesia proposita,* 1918 (nueva edición ampliada, 1950); *Perfection chrétienne et contemplation,* 1923; *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel,* 1934; *Les trois âges de la vie intérieure,* 1938; *La synthèse thomiste,* 1946. BIBLIOGRAFÍA: HUERGA, A., «Garrigou-Lagrange», en *GER,* t.X, 710-712; ID., «Garrigou-Lagrange, maestro de la vida interior», en *Teología Espiritual* 8 (1964), 463-486; MONDIN, B., «Garrigou-Lagrange», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 254-265; ID., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.I, 35-38; GAGNEBET, R., «L'oeuvre du P. Garrigou-Lagrange: itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu», en *Doctor Communis* 17 (1964), 1590-182; número especial de la revista *Angelicum* 42 (1965).

[35] Mecionemos aquí, aunque por la singularidad de su pensamiento es difícilmente clasificable, a **Angel Amor Ruibal** (1897-1931), sin duda alguna uno de los pensadores más originales del primer tercio del siglo xx español. Nacido en un pueblo de la provincia de Pontevedra, su formación intelectual y su labor docente estuvieron ligadas, de modo predominante, al seminario de Santiago de Compostela, de cuyo claustro formó parte. Entre sus escritos destaca *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma,* obra magna de la que llegó a publicar seis volúmenes entre 1914 y 1917, al que se añaden otros cuatro, publicados póstumos. Para un estudio sobre su pensamiento ver DELGADO VARELA, J. M., «Amor Ruibal», en *GER,* t.II, 114-115, con bibliografía; ID., *Renovación teológica* (Madrid 1965); BALIÑAS, C. A., *El pensamiento de Amor Ruibal* (Madrid 1968); TORRES QUEIRUGA, A., *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación* (Madrid 1977).

las que, dando a los términos su significado más amplio, podemos calificar como existencialismo o personalismo cristianos [36].

La literatura teológica de lengua francesa trasciende, como es obvio, a Francia para extenderse a otros países donde se habla ese idioma. Los fermentos más significativos de este período provienen no obstante de la misma Francia y de miembros de dos Ordenes religiosas, la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús; y, más concretamente, de los centros de formación que los dominicos habían establecido cerca de París, en Le Saulchoir, y los jesuitas en Fourviére, junto a Lyon.

1. La escuela de Le Saulchoir: de Ambrose Gardeil a Marie-Dominique Chenu e Yves Marie Congar

Le Saulchoir fue constituido en 1904 en Tournai (Bélgica), pero años después, en 1939, fue transferido a Étiolles, en las proximidades de París. Su primer regente fue **Ambrose Gardeil** (1859-1931), buen conocedor de la tradición escolástica, con la que se vincula; estuvo hondamente preocupado por los planteamientos de metodología teológica, a fin de promover una Teología a la vez especulativa y en conexión vital con el dato revelado, y por tanto con los estudios bíblicos e históricos [37].

En 1920 comenzó a enseñar en sus aulas una de las personalidades más influyentes de la teología francesa, tanto en el período que estamos ahora considerando como en el sucesivo: **Marie-Domini-**

[36] Aludamos, al menos, a dos autores de particular relieve e influencia: **Gabriel Marcel** (1889-1973) y **Emmanuel Mounier** (1905-1950). Para una introducción a uno y otro autor pueden consultarse los manuales de historia de la filosofía, como, por ejemplo, los de Urdánoz y Reale-Antiseri citados en la Bibliografía general (sobre Marcel: Urdánoz, t.VI, 712-746; Reale-Antiseri, 547-552; sobre Mounier: Urdánoz, t.VIII, 363-388; Reale-Antiseri, 642-652). Para un estudio más detenido de la obra de Marcel, ver AA.VV., *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* (Paris 1947); PRINI, P., *G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile* (Roma 1950); TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être. La philosophie de G. Marcel,* 2 vols. (Lovaina-Paris 1953 y 1968); WIDMER, C., *Gabriel Marcel et le théisme existentiel* (Paris 1971). Sobre Mounier: MOIX, C., *El pensamiento de Emmanuel Mounier* (Barcelona 1963); CONILH, J., *E. Mounier: sa vie, son oeuvre, avec une exposé de sa philosophie* (Paris 1966); número homenaje de la revista *Esprit,* 1959. Sobre el existencialismo y el personalismo en general: AA.VV., *Esistenzialismo* (Turín 1947); JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre* (Madrid 1950); WAHL, J., *Las filosofías de la existencia* (Barcelona 1956); PRINI, P., *Historia del existencialismo* (Barcelona 1992); DANIÉLOU, J., *Le probléme de Dieu et l'existencialisme* (Montréal 1959); DÍAZ, C., y otros, *Introducción al personalismo actual* (Madrid 1975).

[37] Una de sus obras más conocidas lleva un título significativo: *Le donné révélé et la théologie,* 1915. Sobre su vida y obras, ver GARDEIL, H. D., *L'oeuvre théologique du pére Ambrose Gardeil* (Étoilles-Le Saulchoir 1956).

que Chenu (1895-1990)[38]. Chenu concibe su intento teológico en continuidad con el de Tomás de Aquino, pero con una continuidad más ideal o formal que material o de contenido. La Teología —afirma Chenu— debe ser solidaria con el propio tiempo, y, en consecuencia, no puede reducirse a conceptos y fórmulas fijas, ni siquiera aunque se trate de conceptos y fórmulas acuñadas por una personalidad de la envergadura intelectual del Aquinate. La continuidad con Tomás de Aquino no implica, pues, tanto la continuidad con una doctrina, cuanto la continuidad con una actitud y un espíritu: realizar en relación a nuestro tiempo —a sus problemas, a su cultura, a su pensamiento— lo que Tomás realizó en relación con el suyo.

Desde esa perspectiva u opción de fondo, Chenu desarrolló su tarea intelectual en dos direcciones. De una parte —y este aspecto de su trabajo tuvo particular importancia durante los primeros años de su actividad intelectual—, la investigación sobre la naturaleza de la Teología, cuestión que abordó con método histórico, pero con mentalidad especulativa, analizando la teología de los siglos XII y XIII, a fin de mostrar cómo las cuestiones metodológicas, en apariencia puramente técnicas, están de hecho en relación con el subsuelo mental y cultural del que cada pensador se alimenta y frente al que reacciona.

El convencimiento de que existe una profunda conexión entre la Teología y su momento histórico —entre «el Evangelio y el tiempo», como dice el título de una de sus obras— condujo a Chenu a ocuparse, ya desde el principio, y luego, progresivamente, cada vez con más intensidad, de las cuestiones socio-culturales y, más concretamente, socio-políticas. Y ello con tanta más pasión cuanto que a sus ojos —y llegamos a un aspecto crucial en su planteamiento— la

[38] Natural de Soisy-sur-Seine, después de unos años pasados en el seminario, Chenu ingresó en 1913 en la Orden dominicana. En 1920 comenzó su docencia en Le Saulchoir, del que fue nombrado regente en 1932, cargo que ocupó hasta que en 1942; al haber sido incluida en el *Indice* una de sus obras —dedicada precisamente a exponer el método teológico que practicaba en Le Saulchoir—, tuvo que presentar su dimisión. Al acabar la guerra mundial, en 1946, fue nombrado profesor en la Sorbona, tarea que mantuvo hasta 1953. Más tarde volvió a Le Saulchoir. Participó activamente en la vida católica francesa de su tiempo, prácticamente hasta los últimos años de su vida. OBRAS: *La théologie comme science au XIIIe siécle*, 1927; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950; *La théologie au XIIe siècle*, 1957; *La parole de Dieu*, colección de artículos precedentemente publicados, dividida en dos volúmenes titulados, respectivamente, *La foi dans l'intelligence* y *L'Évangile dans le temps*, 1964; *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris 1975. BIBLIOGRAFÍA: SARANYANA, J. I., «Chenu», en *GER*, t.XXV, 493-496; MONDIN, B., «Chenu», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 168-172; ID., *I grandi teologi del secolo XX*, o.c., t.I, 157-194; CONGAR, Y. M., «Le père M.D. Chenu», en VORGRIMLER, H., y GUCHT, R.V. (dirs.), *Bilan de la theólogie au XXe siécle*, o.c., t.II, 772-790; DE LA BROSSE, O., *Le pére Chenu: la liberté dans la foi* (Paris 1969); FRANCO, A., «La teología de M.D. Chenu: itinerario histórico-cultural», en *Ciencia Tomista* 112 (1985), 235-265; bibliografía completa hasta 1965 en *Mélanges offerts à M.D. Chenu* (Paris 1967).

historia no es una realidad mostrenca o vacía, sino un proceso dotado de sentido: el teólogo debe, pues, escucharla, dirigir hacia ella su atención para detectar así los «signos de los tiempos» y, en consecuencia —de acuerdo con el alcance que esta expresión tiene en su obra—, percibir el ritmo inmanente del acontecer. De ahí la fuerza vital y el tono vibrante de muchos de sus escritos, pero también, en más de un momento, su debilidad, ya que en el trasfondo de algunas de sus afirmaciones aflora una comprensión de la historia que deriva, al menos en parte, de planteamientos hegeliano-marxistas no suficientemente criticados.

La segunda gran figura de Le Saulchoir —y, en bastantes aspectos, la más importante— es **Yves-Marie Congar** (1904-...)[39]. Ya desde muy pronto —desde antes de su ordenación sacerdotal— sintió hondamente la preocupación por el ecumenismo y, en consecuencia, por los temas eclesiológicos, orientación que se acentuó posteriormente como consecuencia del contacto con la obra de Möhler y del influjo que sobre él ejerció la relación con algunas experiencias pastorales, particularmente los movimientos de Acción Católica. En Le Saulchoir adquirió el gusto por la historia y, más concretamente, por una teología con una amplia base histórico-positiva: el estudio atento, amplio y detallado de la tradición teológica es, sin duda, uno de los rasgos más relevantes de su producción teológica.

[39] Nació en Sedan. En 1925 ingresó en la Orden de Predicadores, siendo ordenado sacerdote en 1930. Realizó estudios en Le Saulchoir, donde fue posteriormente profesor. En 1954 dejó Le Saulchoir; después de dos años en Jerusalén, se trasladó a Estrasburgo, donde permaneció hasta 1968, colaborando con la Facultad de Teología allí existente; posteriormente volvió a Le Saulchoir y luego al Convento de Saint Jacques, en París. Tuvo una importante participación como perito en el Concilio Vaticano II colaborando especialmente en la elaboración de la constitución *Lumen gentium* y del decreto *Presbyterorum ordinis*. En 1994 fue creado cardenal por Juan Pablo II. OBRAS: *Chrétiens désunis. Principes d'«oecuménisme» catholique*, 1937; *Esquisse du mystère de l'Église*, 1941; *Vraie et fausse reforme dans l'Église*, 1950; *Jalons pour une théologie du laïcat*, 1957; *Le mystère du temple*, 1958; *La Tradition et les traditions. Essai historique*, 1960; *Sainte Église*, 1963; *Chrétiens en dialogue. Contribution catholique â l'oecuménisme*, 1964; *Situation et tâches présentes de la Théologie*, 1967; *L'ecclésiologie du haut moyen-âge*, 1968; *Ministères et communion ecclésiale*, 1971; *Un peuple messianique*, 1975; *Je crois en l'Esprit Saint*, 1978; *Jean Puyo interroge le Père Congar*, Paris 1975. BIBLIOGRAFÍA: AZAGRA, R., «Congar», en *GER*, t.VI, 238-239; MONDIN, B., «Congar», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 188-192; ID., *I grandi teologi del secolo XX* o.c., t. I, 195-226; LE GUILLOU, M. J., «Yves Congar», en VORGRIMLER, H., y GUCHT, R. V. (dirs.), *Bilan de la théologie au XXe siècle*, o.c., t.II, 791-805; JOSSUA, P. J., *Le père Congar: la théologie au service du peuple de Dieu* (Paris 1967) (incluye una completa información bibliográfica hasta esa fecha); CZYZ, C., *Il rapporto tra la dimensione cristologica e pneumatologica dell'ecclesiologia nel pensiero di Y. Congar* (Roma 1986); MUÑOZ, M., *Yves M. Congar: su concepción de teología y de teólogo* (Barcelona 1994). PELLITERO, R., *La teología del laicado según Yves Congar* (Pamplona, en prensa).

Congar no intentó, en ningún momento, esbozar una síntesis teológica o eclesiológica completa; procedió más bien abordando progresivamente aquellas cuestiones que, por un motivo u otro, se imponían a su atención, y a través de las cuales consideraba que podía contribuir al desarrollo global del pensar teológico y, especialmente, de la eclesiología. Abordó de hecho, no obstante, la práctica totalidad de los temas eclesiológicos, realizando en todos ellos aportaciones significativas: el episcopado, el presbiterado, la vocación laical, los ministerios, las relaciones entre Tradición y Escritura, la evolución histórica de las ideas eclesiológicas, el ecumenismo... El conjunto de su producción pone de relieve que su pensamiento, aunque estuviera provocado en ocasiones por motivos circunstanciales —en última instancia, por el concreto vivir de la Iglesia—, obedece a un enfoque eclesiológico de fondo, que tal vez pueda expresarse hablando de una preocupación o deseo por integrar dos de las categorías fundamentales en orden a expresar la realidad de la Iglesia: la de pueblo de Dios y la de cuerpo de Cristo.

2. Los jesuitas de Lyon-Fourvière: Henri de Lubac y Jean Daniélou

Al hablar de Lyon-Fourvière, a donde nos traslada la otra gran fuente de impulso teológico en la Francia de la época de la que ahora nos ocupamos, se hace referencia en realidad a dos centros diversos: el Instituto Católico de Lyon y el estudio teológico del noviciado de la Compañía de Jesús situado en la cercana colina de Fourvière, si bien es cierto que los jesuitas que enseñaban en uno o en otro centro formaban, a fin de cuentas, una única comunidad intelectual. Dejando de lado otras figuras menores, centrémonos en los dos autores más significativos: Henri de Lubac y Jean Daniélou [40].

[40] Aunque no pertenezca, estrictamente hablando, al grupo de jesuitas de Lyon-Fourvière, puede mencionarse aquí, ya que estuvo unido a ellos por lazos de simpatía no sólo humana, sino intelectual, al también jesuita **Pierre Teilhard de Chardin** (1881-1955). Profesor de geología en el Instituto Católico de París, tuvo que abandonar su docencia en 1926, dedicándose a partir de ese momento a tareas paleontológicas y a una amplia reflexión encaminada a buscar, inseparable y contemporáneamente, una interpretación teológica de la evolución y una comprensión evolutiva de la fe cristiana, tarea compleja y expuesta a riesgos, lo que explica los entusiasmos y las críticas que suscitó, especialmente en los años 1950 a 1970. Sus obras permanecieron en gran parte inéditas durante su vida, aunque algunas de ellas circularon mecanografiadas o fotocopiadas, y fueron editadas inmediatamente después de su fallecimiento; las más importantes son: *Le milieu divin,* 1912-1927; *Le phénomène humain,* 1938-1940; *Le coeur de la matière,* 1950; *Le Chrystique,* 1955 [hay una edición de las obras completas, en 13 vols. (Paris 1955-1976)]. La amplia difusión que alcanzaron sus escritos, alarmó al Santo Oficio, que emanó el 30 de junio de 1962 un *monitum* de carácter crítico,

Comencemos ocupándonos de **Henri de Lubac** (1896-1991)[41]. Formado en un ambiente en el que la tradición escolástica se entremezclaba con el espiritualismo cristiano y, más concretamente, con los planteamientos de un Blondel y de un Maréchal, y profundo conocedor de la patrística, Henri de Lubac aspiró desde el principio a promover una teología que fuera capaz de ir al núcleo, a la vez e inseparablemente, de la fe cristiana y del misterio del hombre. Se ha dicho en más de una ocasión que su primer libro, *Catolicismo,* publi-

publicado en *L'Osservatore Romano* de esa misma fecha. Sobre la vida y pensamiento de Teilhard, ver: ILLANES, J.L., «Teilhard de Chardin», en *GER,* t.XXII, 137-139; MONDIN, B., «Teilhard de Chardin», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 580-588; TRESMONTANT, C., *Introduction à la pensée de P. Teilhard de Chardin* (Paris 1956); CUÉNOT, C., *Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution* (Paris 1958); DE LUBAC, H., *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin* (Paris 1962); PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Teilhard de Chardin, étude critique* (Roma 1964); COMBÈS, A., *Teilhard de Chardin* (Madrid 1975); COLOMER, E., «En torno a Teilhard de Chardin: la obra y sus intérpretes», en *Selecciones de libros* 5 (1968), 11-76; GIBELLINI, R., *Teilhard de Chardin: l'opera e le interpretazioni* (Brescia 1981).

[41] Natural de Cambrai, ingresó en la Compañía de Jesús apenas terminados los estudios de enseñanza media. Ordenado sacerdote en 1927, asumió poco después la cátedra de historia de las religiones en la facultad católica de Lyon, tarea que mantuvo hasta los años cincuenta; durante algunos años, de 1935 a 1940, impartió también clases en el estudio teológico de Fourviére. Nombrado perito del Concilio Vaticano II, intervino activamente en la preparación de varios de los documentos aprobados. En 1983 fue creado cardenal por Juan Pablo II. OBRAS: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,* 1938; *Le drame de l'humanisme athée,* 1944; *Corpus mysticum,* 1944; *Surnaturel,* 1946; *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène,* 1950; *Aspects du bouddhisme,* 2 vols., 1951 y 1955; *Méditation sur l'Église,* 1953; *Exégèse médiévale,* 4 vols., 1959-1964; *Augustinisme et théologie moderne,* 1965; *Le mystère du surnaturel,* 1965; *Paradoxe et mystère de l'Église,* 1967; *La foi chrétienne,* 1970; *Les Églises particulières dans l'Église universelle,* 1971; *Pic de la Mirandola,* 1974; *La postérité spirituelle de Jaochim de Fiore,* 2 vols., 1979-1981; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits,* 1989; existe una edición de sus obras completas en versión italiana: 32 vols. (Milán 1978ss). BIBLIOGRAFÍA: SÁNCHEZ-CARO, F., y LÓPEZ-DÍAZ, J., «De Lubac», en *GER,* t.VII, 360-361 y t.XXV, 526-527; MONDIN, B., «De Lubac», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 206-214; ID., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.I, 227-264; VORGRILMER, R., *Henri de Lubac,* en VORGRIMLER, H. y GUCHT, R. V. (dirs.), *Bilan de la théologie au XXe siècle,* o.c., t.II, 806-820; VON BALTHASAR, H. U., *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk* (Einsiedeln 1976) (publicado en francés en *Nouvelle Revue Théologique* 107 [1975], 897-913 y 108 [1976], 33-59); VON BALTHASAR, H. U. y CHANTRAINE, G., *Le cardinal Henri de Lubac: l'homme et son oeuvre* (Paris-Namur 1983); RUSSO, A., *Henri de Lubac* (Cinisello-Balsamo 1994); AA.VV., *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au pére Henri de Lubac* (Paris 1964); CIOLA, N., *Paradosso e mistero in Henri de Lubac* (Roma 1980); PELCHAT, M., *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac* (Montréal 1988); RUSSO, A., *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia* (Roma 1990); ILLANES, J. L., «La Teología como saber de totalidad. En torno al proyecto teológico de Henri de Lubac», en *Revista Española de Teología* 48 (1988), 149-192; BERZOSA, R., «El método teológico en Henri de Lubac y su aplicación a un caso particular: el conocimiento de Dios», en *Revista Agustiniana* 30 (1989), 63-78; número especial de la revista *Communio,* ed. española, 14 (1992).

cado en 1938 y destinado ofrecer un panorama del ser de la Iglesia que pusiera de manifiesto la totalidad de sus riquezas y de sus dimensiones, es una obra programática, en la que se contiene la clave hermenéutica para interpretar todo el desarrollo posterior de sus ideas. Sin necesidad de llegar a esa conclusión, es un hecho que en ella aparecen muchos de los temas que De Lubac desarrolló posteriormente —la amplitud del misterio de la Iglesia, el valor de la historia, la apertura del espíritu humano al infinito...—, y todo ello con una metodología expositiva en la que el recurso a las fuentes medievales y, sobre todo, patrísticas articula el lenguaje y configura el pensamiento.

Para la comprensión del intento teológico de Henri de Lubac es importante hacer referencia también a otra de sus obras primeras: *Surnaturel*, de 1946, que suscitó fuertes discusiones, sea respecto a algunos de sus juicios sobre la historia de la Teología, sea, sobre todo, a algunas de sus proposiciones teoréticas. Sin entrar en esa discusión ni tampoco en el detalle de la obra, digamos que De Lubac ofrece en ella un diagnóstico de la historia de la Teología. El pensar teológico —afirma— sufrió una inflexión en el siglo XVI, cuando diversos autores —Cayetano y Suárez, muy especialmente—, influidos por un aristotelismo rígido, no sólo afirmaron la posibilidad hipotética de un «estado de naturaleza pura», sino que consideraron que toda reflexión sobre el hombre y sobre su destino podía y debía realizarse asumiendo como punto de partida y como criterio constante de referencia dicho estado. Se perdió así —señala De Lubac— el sentido de la unidad del designio divino que caracterizaba al pensar patrístico y altomedieval, y se colocó a la Teología en la imposibilidad de expresar la hondura de la fe y su profunda incidencia en el concreto existir humano.

El resultado de ese diagnóstico es, obviamente, un intento de recuperar la unidad perdida, propugnando un estilo de teologizar en el que el sentido de la unidad de la creación, en cuanto expresión de la voluntad salvífica de Dios, adquiere la función de criterio o fuente básica de inspiración, de tal manera que en todo momento la mente termine por ser dirigida al centro mismo del misterio cristiano, es decir, a Dios y su designio de salvación. Perspectiva desde la que adquieren su plena significación diversos puntos del planteamiento metodológico delubaquiano, como, por ejemplo, y limitándonos a dos muy significativos, la insistencia en la lectura y estudio de los escritos de los Padres, para quienes esa unidad era fuertemente sentida, y la defensa del sentido espiritual de la Escritura.

Muy cercano a De Lubac, del que fue discípulo y con el que colaboró en diversos momentos, se encuentra **Jean Daniélou** (1905-1974), a quien se deben importantes obras sobre la teología y la

espiritualidad de los primeros siglos cristianos, así como —contando con la colaboración, entre otros, de De Lubac— un impulso decisivo a una de las iniciativas más importantes en orden a la promoción del estudio de los Padres, vistos precisamente como fuente de renovación teológica: la colección *Sources chrétiennes* [42].

Si intentamos una consideración de conjunto sobre los autores que integraron las escuelas de Le Saulchoir y Fourviére, resulta claro que todos ellos —los cuatro que hemos mencionado y los demás que con ellos se relacionan— coinciden en unos deseos de renovación de la Teología que van más allá, en las intenciones y en los métodos, de lo que propugnaban los neoescolásticos del primer tercio de nuestro siglo. Es evidente a la vez que, en casi todo lo demás, hay entre ellos profundas diferencias. De Lubac y Daniélou manifiestan, aunque en grados diversos, una clara tendencia especulativa, de signo espiritualista y personalista, y comparten el proyecto de una vuelta decidida a las fuentes patrísticas. En Chenu no hay el menor rasgo de vuelta a la patrística, y la preocupación especulativa, presente también en su obra, se orienta no hacia el personalismo, sino más bien a un diálogo con el pensamiento hegeliano-marxista o, más exactamente, con las huellas que ese pensamiento había dejado en la cultura ambiental de su época. Congar, por su parte, coincide con De Lubac y Daniélou en la vuelta a las fuentes, aunque con un sentido algo distinto, buscando en ellas no tanto un estilo de teologizar cuanto una vía para determinar y enriquecer el dato revelado, en la línea metodológica apuntada por Gardeil, con un planteamiento en el que, por tanto, el momento especulativo juega un papel menor.

3. Otros autores

Más allá de Francia, pero dentro del ámbito de lengua francesa, merecen ser mencionados el suizo francés **Charles Journet** (1891-

[42] Nacido en Neuilly-sur-Seine, Daniélou ingresó en la Compañía de Jesús a los veinticuatro años, siendo ordenado sacerdote en 1938. Residió fundamentalmente en París. En 1943, fue nombrado profesor de la Facultad de Teología del Instituto Católico de París, de la que fue posteriormente decano. En 1962 fue nombrado perito del Concilio Vaticano II y en 1969 creado cardenal. OBRAS: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 1944; *Le mystére du salut des nations*, 1946; *Bible et liturgie*, 1950; *Essai sur le mystére de l'histoire*, 1953; *Dieu et nous*, 1956; *Théologie du judeochristianisme*, 1958; *Message évangélique et culture héllenistique aux IIe e IIIe siècles*, 1961; *L'oraison, probléme politique*, 1965; *La Trinité et le mystère de l'existence*, 1968; *L'avenir de la religion*, 1968; *Mémoires*, 1974. BIBLIOGRAFÍA: DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Daniélou», en *GER*, t.VII, 252-253; MONDIN, B., «Daniélou», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 202-206; LEBEAU, P., *J. Daniélou* (Paris 1967); VALENTINI, D., *La teologia della storia nel pensiero di J. Daniélou* (Roma 1970).

1975), cuyo pensamiento guarda estrecha relación con el movimiento de renovación tomista, y particularmente con Maritain, y cuyas aportaciones más importante hacen referencia a la eclesiología [43]; así como el grupo de teólogos de Lovaina, entre los que cabe destacar a **Gustave Thils** (1909-....), cuya *Teología de las realidades terrenas* marcó una época e introdujo una expresión que ha perdurado en el lenguaje teológico [44], y a **Gérard Philips** (1899-1972), importante, entre otras cosas, por su aportación a la elaboración de la constitución *Lumen gentium,* del Concilio Vaticano II [45].

V. LA TEOLOGIA CATOLICA ALEMANA: DE COMIENZOS DE SIGLO AL PERIODO DE ENTREGUERRAS

Alemania, junto con Francia, fue —como ya señalamos— el escenario fundamental de los desarrollos que experimentó la teología católica en la primera mitad del siglo XX. Ya desde el primer tercio de la centuria, la teología alemana contó con figuras de relieve, como, por ejemplo, el profesor de Tubinga **Karl Adam** (1876-1966), cuyo *Das Wesen des Katholizismus (La esencia del catolicismo)*, de 1924, al poner de manifiesto que la fe católica tiene su centro no en una idea, sino en la realidad de Cristo vivo y presente en la Iglesia, contribuyó poderosamente a relanzar una teología con fuertes acentos existenciales [46]. O el jesuita **Erich Przywara** (1889-1972), uno

[43] Suizo —nacido en Ginebra y formado en Friburgo—, Journet fue ordenado sacerdote en 1917. En 1924 fue nombrado profesor del seminario de Friburgo, donde continuó ejerciendo docencia hasta 1970. En 1965 fue creado cardenal por Pablo VI. Su obra más importante es *L'Église du Verbe Incarné,* de la que, partir de 1939, publicó tres volúmenes, dejándola incompleta a falta de un cuarto y último volumen. Merecen ser citados también *Exigences chrétiennes en politique,* 1945, y *Le mal, essai théologique,* 1961; la Fondation Cardinal Journet, constituida después de su muerte, ha iniciado la publicación de sus inéditos. BIBLIOGRAFÍA: POLO, J., «Journet», en *GER,* t.XXV, 1085-1090; MONDIN, B., «Journet», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 327-329; EMONET, P., *Le Card. Ch. Journet; portrait intérieur* (Cambrai 1983); número especial de la *Revue Thomiste* 71 (1971).

[44] *Théologie des réalités terrestres,* en 2 vols, fue publicado en 1947 y 1949. Entre las otras obras de Thils mencionemos *Nature et espiritualité du clergé diocesain,* 1948; *Histoire doctrinal du mouvement oecuménique,* 1954; *Existence et sainteté en Jésus-Christ,* 1982.

[45] Recordemos, entre sus obras, el amplio comentario a esa Constitución que publicó en el inmediato posconcilio: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen gentium»,* 2 vols., Barcelona 1968-1969. Respecto a su figura y obra en general ver COPPENS, J. (dir.), *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges theologiques: hommage à Mgr. G. Philips* (Gembloux 1970); ID., «Monseigneur G. Philips. In memoriam», en *Ephemerides Theologicae Lovanienes* 48 (1972), 321-332.

[46] Además de la obra citada, sus escritos especulativos más importantes son *Glaube und Glaubenswissenschaft (Fe y ciencia de la fe),* 1923, y la trilogía cristológica

de los autores más influyentes en el período de entreguerras, que en su monumental obra sobre la *analogia entis* subrayó con fuerza la realidad de la inmanencia y trascendencia de Dios tal y como se nos revela en el cristianismo: Dios, aun permaneciendo siempre como el *Deus semper maior,* se hace verdadera y realmente presente en el mundo y en la historia, y ahí, en la complementariedad de ambas afirmaciones, radica la verdad del cristianismo [47].

El pensador alemán más importante de la primera parte del siglo fue sin embargo **Romano Guardini** (1885-1968) [48]. Vinculado al movimiento litúrgico, así como a la tradición espiritual que viene de San Buenaventura y de Pascal, Guardini no fue, ni por temperamento ni por dedicación profesional —la cátedra de *cosmovisión católica* le impulsaba en otra dirección—, un pensador analítico, sino un espíritu atento a la realidad integral, con el deseo de expresar sea la

Christus unser Bruder, Jesus Christus y *Der Christus unseres Glaubens,* 1929, 1933 y 1954 respectivamente. Para una ulterior información: Aubert, R., «Karl Adam», en Schultz, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas* (Madrid 1970), 189-196; Mondin, B., «Adam», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 9-11; Kolping, A., *Katholische Theologie gestern und heute,* o.c., 110-113 y 373-374.

[47] Citemos sólo tres entre sus obras: la ya mencionada *Analogia entis,* 3 vols., 1932-1939; *Deus semper maior,* 1938; y *Crucis mysterium,* 1939; y apuntemos a la vez que su pensamiento constituye, en parte, una réplica al del Karl Barth, de quien más adelante hablaremos. Sobre la obra de Przywara, ver von Balthasar, H. U., «E. Przywara», en Schultz, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas,* o.c., 437-444; Mondin, B., «Przywara», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 472-474; Wulf, F, «Przywara», en *DSp,* t.XII, 2493-2501; Mechels, E., *Analogie bei E. Przywara und K. Barth* (Neukirchen 1974); Naab, E., *Zur Begründung der analogia entis bei E. Przywara. Eine Erörterung* (Regensburg 1987); Terán Dutari, J., *Analogía de la libertad. Un tributo al pensamiento de E. Przywara* (Quito 1989).

[48] Nacido en Verona de padres italianos, pasó a Alemania, junto con su familia, cuando tenía sólo cuatro años, y allí realizó estudios y permaneció el resto de su vida. Ordenado sacerdote en 1910, empezó pronto a ejercer tareas docentes. En 1923 asumió en Berlín la cátedra de *Katholische Weltanschauung* (Cosmovisión católica), que orientó alternando lecciones sistemáticas con comentarios de textos de literatura religiosa. En 1939 el régimen hitleriano suprimió la cátedra, y Guardini abandonó la enseñanza para retomarla sólo al concluir la guerra mundial, primero en Tubinga y después en Munich. Obras: *Der Gegensatz (La oposición polar),* 1925; *Christliche Bewusstsein. Versuche über Pascal (La conciencia religiosa. Ensayo sobre Pascal),* 1935; *Das Leben des Glaubens (La vida de la fe),* 1935; *Der Herr (El Señor),* 1937; *Welt und Person (Mundo y persona),* 1939; *Freiheit, Gnade und Schicksal (Libertad, gracia y destino),* 1948; *Das Ende der Neuzeit (El fin de la época moderna),* 1950; *Religion und Offenbarung (Religión y revelación),* 1958. Bibliografía: Mondin, B., «Guardini», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 286-294; Id., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.I, 89-120; López-Quintás, A., «Romano Guardini», en *GER,* t.XI, 386-387; Id., *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente* (Madrid 1966); Gerl, H. B., *Romano Guardini. Leben und Werk* (Mainz 1985); Biser, E., *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis* (Paderborn 1979); Zucal, S. (dir.), *La Weltanschauung cristiana di R. Guardini* (Bolonia 1988); Borghesi, M., *R. Guardini: dialettica e antropologia* (Roma 1990).

verdad del ser humano concreto, sea el sentido unitario y global del cristianismo. El pensamiento guardiniano se estructura a partir del concepto de oposición polar o polaridad: la existencia de los seres vivos, y particularmente la del ser humano, está dominada por la tensión entre polos opuestos, de tal manera que la unidad no se alcanza de forma monista, sino integradora. Más concretamente, como ya intuyera Kierkegaard, mediante un salto cualitativo que, sin pretender eliminar los opuestos, los supera a un nivel más profundo de la existencia.

La revelación y la fe juegan así —concluye Guardini— un papel decisivo en la antropología, pues si bien el hombre puede, percibiendo la naturaleza simbólica del ser, elevar su conocimiento hasta percibir la realidad de Dios, ese conocer y el acceso a Dios que permite resultan oscuros e incompletos. La revelación y la fe, encuentro entre Dios y el hombre en la historia, abren, en cambio, la puerta a una unión verdadera. Esa revelación divina encuentra su culminación en Jesucristo, epifanía o expresión *(Ausdruck)* del Dios vivo, punto superior en el que confluye toda la realidad —con cuantas tensiones u oposiciones polares la constituyen— encontrando en El su equilibrio. *Der Herr (El Señor),* publicado en 1937, es, por eso, la obra cumbre y central de toda la producción de Guardini. Oponiéndose de forma decidida —en polémica con la tradición exegética de tendencia racionalista-liberal— a todo reduccionismo que pretenda acceder al misterio de Jesús por una vía meramente historiográfica o psicológica, Guardini aspiró en esta obra a desarrollar lo que ha sido descrito por alguno de sus comentadores como una «cristología contemplativa»: una meditación sobre la vida de Cristo que pusiera en evidencia cómo esa vida, llena de sentido, revela el valor último de la existencia, y lo revela de tal modo que provoca la conversión y da fuerzas para el seguimiento.

El movimiento litúrgico, nacido en Francia, en torno a la abadía benedictina de Solesmes, tuvo pronta y profunda repercusión en Alemania, donde atrajo hacia sí a numerosas personalidades —entre ellas, Guardini— y tuvo su punto fundamental de referencia en otra abadía benedictina: la de María Laach. Allí se formó y trabajó otra de las figuras más significativas de este momento de la teología alemana: **Odo Casel** (1886-1948), cuya «teología de los misterios», según la cual en los ritos sacramentales se hace presente no sólo Cristo resucitado, sino los actos histórico-concretos que Jesús realizó durante su vida terrena, suscitó un amplio debate [49].

[49] Sobre la figura y la obra de Casel pueden encontrarse datos en MOLINA, R., «Casel», en *GER,* t.V, 239-240; WARNACH, V., «O. Casel», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas,* o.c., 330-346;

Poco después del debate sobre las ideas caselianas se desarrolló en el mundo teológico de habla alemana otra discusión, de mayor alcance desde la perspectiva en la que estamos situados, ya que afecta a la comprensión misma de la Teología: la polémica en torno al concepto de teología kerigmática, o de la predicación, tal y como fue elaborado por algunos profesores de la Facultad de Teología regentada por los jesuitas en la ciudad austríaca de Innsbruck. La polémica parte de un artículo publicado en 1936 por el profesor de historia de la liturgia **Joseph A. Jungmann** (1889-1975). La predicación cristiana —sostenía Jungmann— está, en la época moderna, perdiendo incisividad, ya que no consigue transmitir la gran novedad que implica el anuncio evangélico y ello, en gran parte, como consecuencia de su subordinación a una teología de orientación decididamente intelectual e incluso intelectualista. Estas afirmaciones fueron desarrolladas por otros de sus colegas de claustro hasta desembocar en la propuesta de dar vida a dos teologías: de una parte, la teología científica, de orientación metafísico-sistemática, centrada en el misterio de Dios en sí mismo; de otra, la teología de la predicación, de carácter histórico-psicológico, estructurada en torno a la figura de Cristo y su obra de salvación.

La propuesta encontró fuerte oposición por parte de la mayoría de los teólogos alemanes, que consideraron que la distinción entre dos teologías resultaba inadecuada e insatisfactoria: en la medida en que las críticas de los kerigmáticos resultaran acertadas —y esto era aceptado por muchos—, lo que se imponía no era edificar dos teologías paralelas, sino más bien renovar —también a nivel de la exposición manualística, contra la que vertían gran parte de los reproches— la teología en cuanto tal: la dimensión salvífica es, en efecto, consustancial a la verdad revelada y ha de estar por tanto presente en toda empresa teológica. De ahí que uno de los autores que más firmemente se opusieron a la propuesta de distinguir entre una teología científica y una teología kerigmática, el teólogo de Munich **Michael Schmaus** (1897-1993), emprendiera la tarea de elaborar un manual —su *Katholische Dogmatik*— en el que procura integrar —con notable acierto, teniendo en cuenta el salto que representa respecto a manuales anteriores— los aspectos científico-especulativos con los ascético-espirituales y culturales [50].

número especial de *La Maison-Dieu*, 14 (1948). Para un balance de la polémica que provocó su obra, ver OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto* (Vitoria 1954); FILTHAUT, T., *La teología de los misterios* (Bilbao 1963); LAFONT, G., «Permanence et transformation des intuitions de dom Casel», en *Ecclesia orans* 4 (1987), 261-184.

[50] Sobre la polémica en torno a la teología kerigmática, ver KAPPLER, E., *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel* [Friburgo (Suiza)

VI. EL GIRO ANTROPOLOGICO DE KARL RAHNER

Por caminos distintos de los seguidos por los teólogos de habla francesa, también los de habla alemana se orientaron, como ponen de relieve las páginas que anteceden, hacia modos y estilos de teologizar muy similares. En ese contexto general de renovación, pero con acentos propios y en parte divergentes de varios de los filones de pensamiento que le preceden, se sitúa uno de los teólogos más importantes de mediados de siglo: **Karl Rahner** (1904-1984) [51]. Su obra y su pensamiento no entroncan, en efecto, tanto con la teología alemana de las décadas que le son anteriores cuanto con la filosofía de Maréchal, cuyos escritos conoció durante sus años de noviciado, y, más todavía, con la de Heidegger, al que tuvo oportunidad de escuchar durante los estudios de filosofía que realizó en Friburgo, y, a través de ellos, y como trasfondo, con Kant y Hegel.

1949]; una síntesis en GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo,* o.c., 225-231. Sobre Schmaus: RODRÍGUEZ, P., «Schmaus», en *GER,* t.21, 59; FORSTER, K., «M. Schmaus», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas,* o.c., 523-530; MONDIN, B., «Schmaus», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 544-545.

[51] Nacido en Friburgo de Brisgovia, ingresó en la Compañía de Jesús, siendo ordenado sacerdote en 1932. En 1936 se doctoró en Teología en Innsbruck, donde, ya desde el año siguiente, comenzó a impartir docencia de Teología Dogmática. En 1964 pasó a la Universidad de Munich y en 1967 a la de Münster, donde permaneció hasta 1972, en que se jubiló. Fue perito del Concilio Vaticano, colaborando en la elaboración de varios documentos. OBRAS: *Geist in Welt (Espíritu en el mundo)*, 1939; *Hörer des Wortes (Oyente de la palabra)*, 1940; *Schriften zur Theologie (Escritos de Teología)*, 16 vols., publicados entre 1954 y 1985 recogiendo artículos, conferencias y ensayos sobre los diversos campos del saber teológico; *Zur Theologie des Todes (Sobre la teología de la muerte)*, 1958; *Das problem der Hominisation (El problema de la hominización)*, 1961; *Christologie-systematisch und exegetisch,* en colaboración con W. Thüsing, 1972; *Grundkurs des Glaube. Einführung in den Begriff des Christentum (Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo)*, 1976. BIBLIOGRAFÍA: VORGRIMLER, H., *Vida y obra de Karl Rahner* (Madrid 1965); ID., *Entender a Karl Rahner* (Barcelona 1988); RODRÍGUEZ, P., e ILLANES, J. L., «Rahner», en *GER,* t.XIX, 646-648; METZ, J. B., «K. Rahner», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas,* o.c., 641-648; MONDIN, B., *Dizionario dei teologi,* o.c.., 475-489; ID., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.I, 121-154; LEHMAN, K., «Karl Rahner», en VORGRIMLER, H., y GUCHT, R. V. (dirs.), *Bilan de la théologie au XXe siècle,* o.c., t.II, 836-874; GELPI, D. L., *Iniciación a la teología de Karl Rahner* (Santander 1967); VON BALTHASAR, H. U., *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico* (Salamanca 1968); GABORIAU, F., *El giro antropológico de la teología hoy* (Barcelona 1970); ROBERTS, L., *Karl Rahner: sa pensée, son oeuvre, sa méthode* (Tours-Paris 1969); EICHER, P., *Die anthropologische Wende, Karl Rahner philosophischer Weg von Wesen des Menschen zur personalen Existenz* [Friburgo (Alemania) 1970]; SANNA, I., *La cristologia antropologica di Karl Rahner* (Roma 1970); FABRO, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner* (Milán 1974); WASS, G., *Understanding Karl Rahner,* 2 vols. (Westminster-Londres 1986).

Su empeño teológico puede ser caracterizado acudiendo a una expresión que el propio Rahner empleó: «giro antropológico» *(anthropologische Wende).* Al hombre, ser espiritual consciente de sí, nada puede serle anunciado o comunicado como procediendo pura y simplemente desde fuera de él. Si se aspira a transmitir la revelación cristiana de modo que pueda ser efectivamente recibida, y a eso ha de contribuir la Teología, es, pues, necesario —concluye Rahner— dar un giro: proceder no desde Dios que se revela, sino desde el sujeto al que la revelación se dirige, de manera que, desde él y a partir de él, se acceda a los contenidos de la revelación cristiana presentados como realidades que corresponden a lo que el sujeto ha percibido previamente en sí.

La cuestión que Rahner plantea no es, meramente —e importa notarlo—, la cuestión apologética, ni tampoco —dicho en términos más amplios— la del punto de engarce entre la revelación y la razón, entre la gracia y la naturaleza, tal y como la habían planteado, con unos u otros acentos, numerosos autores, ya desde antiguo, sino, mucho más radicalmente —y por ello su intento entronca y se enfrenta con los de Kant y Hegel—, la de la existencia o no en el espíritu humano de una prefiguración o anticipación de la revelación cristiana considerada no ya genéricamente, sino en su determinación concreta, es decir, connotando su contenido, o sea, lo revelado. Rahner acepta, en suma, con Kant y con Hegel, que al espíritu no puede advenirle nada, absolutamente nada —incluida la revelación cristiana con todo lo que contiene—, que no esté prefigurado en él; pero, aun aceptando ese punto, considera a la vez que ello no excluye la gratuidad, libertad y trascendencia de la revelación. Es a este respecto como su pensamiento entra en relación con el de Heidegger.

Con terminología y enfoque heideggerianos, Rahner presenta, en efecto, al hombre como ser que, situado en el mundo, toma, en relación con ese mundo, conciencia de sí; más concretamente, como ser que al confrontarse con el mundo advierte su apertura al infinito y puede, desde esa conciencia de relación con el infinito, enfrentarse adecuadamente con el propio y personal existir. Las experiencias humanas son, ciertamente —señala Rahner—, experiencias categoriales, surgidas en referencia a una realidad concreta, histórica, percibida como tal y, por tanto, tematizada, es decir, expresada y expresable. Pero —añade— en el trasfondo de esas experiencias hay siempre, además, un *a priori* de carácter trascendental; dicho en otros términos, el intelecto humano está dotado, desde el inicio mismo de su actividad, de una percepción previa *(Vorgriff)* del ser, que es la condición de posibilidad de todo conocer: el hombre, en efecto, conoce lo finito y limitado, que constituye el contenido categorial de sus experiencias, en el horizonte de lo infinito e ilimitado, y ahí ra-

dica precisamente —subraya Rahner— la peculiaridad de su existir, de su trascender las experiencias concretas, abriéndose a lo que está más allá.

Rahner sigue en este análisis el itinerario de Kant, aunque reinterpretándolo a través, como decíamos hace un momento, de Heidegger y de Maréchal. Kant aspiraba a dar razón del conocimiento sensible, buscando para ello —de acuerdo con el espíritu general de su filosofía, que lleva a explicar el pensamiento a partir del pensamiento mismo— en el interior de la inteligencia las categorías que lo hacen posible. Rahner tiene en cuenta más bien el vivencial existir humano y, situándose ante él con una actitud similar a la kantiana —es decir, buscando una explicación o condición de posibilidad en el propio sujeto—, sostiene que es necesario afirmar la presencia en el hombre de un *a priori* de carácter existencial: un dinamismo de la inteligencia que implica la apertura a la infinitud, al misterio, a lo incondicionado. Es ese *a priori* —afirma—, esa percepción previa, real aunque atemática, del ser, lo que explica que el hombre no se agote en sus experiencias categoriales y no sólo tienda incesantemente a realizaciones nuevas, sino que aspire a la plenitud. El ser, más concretamente, el ser infinito, es decir, Dios, está, pues —concluye—, presente desde el inicio, aunque de forma atemática, en la inteligencia humana.

Estas reflexiones, expuestas por Rahner en sus primeras obras —es decir, *Espíritu en el mundo* y *Oyente de la palabra*— y reiteradas en las posteriores, se completan, ya a nivel formalmente teológico, con otra de sus concepciones clave: la teoría sobre el existencial sobrenatural [52]. El hombre que vive y toma conciencia de sí, que siente su propia existencia y participa en ella, es, siempre e indefectiblemente —afirma—, el hombre llamado a lo sobrenatural. La gracia es, sin duda alguna, don, pero don concedido por Dios desde el principio, don que opera, en todo momento y desde el inicio, en los niveles más íntimos del existente humano. La percepción previa del ser que caracteriza al conocer y al actuar humanos, y los hace posibles, es, en suma, una percepción que se sitúa, existencialmente, en el contexto sobrenatural y que, por tanto, remite a lo sobrenatural, aunque de forma atemática, como toda realidad de rango trascendental. De ahí, en consecuencia —y llegamos así a otra de sus tesis más características—, que todo hombre sea, en última instancia, cristia-

[52] El vocablo «existencial» (*existentiale,* como contrapuesto a *existentielle,* en el original alemán) es de origen heideggeriano, e indica en Heidegger el existir propiamente humano, no mera cosa entre cosas, sino ser que se advierte en la existencia y reacciona con atención, con participación vital, con cuidado *(Sorge).* Rahner retoma ese vocabulario y ese planteamiento para trasladarlos al nivel de la reflexión teológica.

no, aunque «cristiano anónimo», es decir, no consciente de su propia realidad en cuanto tal.

El carácter atemático de la percepción previa del ser —advierte Rahner, terminando de precisar su posición teológica— hace que sea imposible deducir *a priori* las realidades históricas y, más concretamente, las sobrenaturales. De ahí el error de todo intento idealista, y particularmente de los ontologismos de cuño hegeliano, que pretenden llegar a la afirmación de la Trinidad y de su comunicación en Cristo y en la gracia a partir de un análisis de la conciencia. Lo sobrenatural no puede ser objeto de deducción: puede ser conocido sólo en y a través de la palabra de la revelación acontecida en la historia. Pero, si no cabe un proceso deductivo para llegar a lo sobrenatural a partir del análisis de la conciencia y de sus condiciones de posibilidad, cabe en cambio —prosigue— proceder a la inversa; es decir, ir desde el conocimiento ya adquirido en la revelación a la conciencia humana, para detectar en ella ese *a priori* con el que la revelación engarza.

De ahí una metodología teológica según la cual el análisis antropológico trascendental, o, en otros términos, la teología fundamental, debe anteceder y preparar el camino al estudio temático de los contenidos de la revelación, es decir, a la teología dogmática o teología propiamente dicha. Rahner fue fiel a esta metodología a lo largo de toda su producción teológica. Poseedor de una gran capacidad analítica y dotado de considerable fuerza expresiva, alcanzó a abrir perspectivas nuevas en muy diversos temas, acuñando conceptos y fórmulas que han incidido fuertemente en el desarrollo teológico posterior. Su constante ir desde lo trascendental a lo categorial, desde lo fundamental a lo temático, así como las características de su lenguaje, hacen, no obstante, que, en más de una ocasión, la exposición resulte compleja e incluso enrevesada.

Pero si la obra rahneriana ha dado origen a polémicas, y a polémicas fuertes, no ha sido como consecuencia de aspectos formales o accesorios, sino en relación al núcleo mismo de su proyecto intelectual: las teorías sobre la comprensión previa del ser y el existencial sobrenatural, así como el concepto de cristianismo anónimo, íntimamente relacionado con ellas. Desde perspectivas tanto histórico-exegéticas —la interpretación de los textos de Tomás de Aquino a los que, sobre todo en su primera etapa, acudió Rahner— como teoréticas, diversos autores hicieron notar que, a pesar de las precisiones que el propio Rahner procuraba aportar, su planteamiento tiende a resolver lo temático en lo atemático y lo histórico en lo trascendental, y en consecuencia —en palabras de von Balthasar— a desdibujar la singularidad de la existencia y la seriedad del compromiso cristiano. La filosofía idealista de la identidad sigue, en suma, pre-

sente en Rahner, con todas las implicaciones que de ella derivan, lastrando, con una cierta tendencia al monismo, parte de su empeño teológico [53].

VII. LA TEOLOGIA PROTESTANTE ENTRE BARTH Y BULTMANN

1. Karl Barth y la teología dialéctica

Para trazar la historia de la evolución de la teología protestante en el siglo XX es necesario retroceder a los años de la primera guerra mundial y el período inmediatamente posterior. En ese momento tuvo, en efecto, lugar un suceso que tiene ciertas analogías con lo que representó, en el contexto católico, la conmoción provocada por la crisis modernista: en ambos casos nos encontramos aunque con manifestaciones e implicaciones muy diversas, con una reacción frente a la disolución de la fe a la que abocaban, de una u otra forma, el protestantismo liberal y los planteamientos que de él derivan. En el contexto protestante esta reacción tiene por protagonista a un pensador concreto: **Karl Barth** (1886-1968) [54].

[53] Sobre el influjo del principio idealista de identidad en el pensamiento de Rahner —con particular referencia a la cristología, pero planteando unos apuntes críticos que afectan también a otros temas—, ver KASPER, W., *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1984), 60-63. La crítica de Von Balthasar a la que hemos aludido en el texto es la contenida en la obra *Seriedad con las cosas,* ya citada en nota anterior.

[54] Suizo, nacido en Basilea, estudió Teología en su país y en Alemania. Pastor de la Iglesia reformada, en 1921 fue nombrado profesor en Gotinga y después en Münster. Desposeído de su cátedra en tiempos del nazismo, pasó a la Universidad de Basilea, donde permaneció hasta su muerte. Participó como observador no católico en el Concilio Vaticano II. OBRAS: *Der Römerbrief (Comentario a la Carta a los Romanos),* 1919 (2.ª ed., ampliamente reelaborada, 1922); *Die christliche Dogmatik im Entwurf (Esbozo de una Dogmática cristiana),* 1927; *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes (Fides quaerens intellectum. La demostración de la existencia de Dios en San Anselmo),* 1931; *Kirchliche Dogmatik (Dogmática eclesiástica),* 13 vols., 1932-1967; *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert (La teología protestante en el siglo XIX),* 1947; *Dogmatik im Grundriss (Síntesis de la dogmática),* 1947; *Die Menschlichkeit Gottes (La humanidad de Dios),* 1956; *Einführung in die evangelische Theologie (Introducción a la teologia evangélica),* 1962; *Ad Limina Apostolorum* 1967; obras completas: *Karl Barth - Gesamtausgabe,* 31 vols. (previstos) (Zurich 1971ss). BIBLIOGRAFÍA: GESTEIRA, M., «Barth», en *GER,* t.III, 763-765; MONDIN, B., *Dizionario dei teologi,* o.c., 91-99; ID., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.II, 21-64; JÜNGEL, E., «Barth», en *TRE,* t.V, 251-268; ID., *Barth-Studien* (Zurich-Gütersloh 1982); FRIES, H., *Existencialismo protestante y teología católica* (Madrid 1961); GHERARDINI, B., *La seconda riforma,* o.c., t.II, 80-196; ID., *La parola di Dio nella teologia di K. Barth* (Roma 1955); BUSCH, E., *Karl Barth. Lebenlauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten* (Munich 1975); HAMER, J., *L'occasionalisme théologique de Karl Barth* (Paris 1949); VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia 1951); BOUILLARD, H., *Karl Barth,* 2

Discípulo de Wilhelm Herrmann, Barth recibió de su maestro una orientación cristocéntrica que no abandonó en ningún momento; muy pronto, sin embargo, comenzó a distanciarse del planteamiento propio de la teología liberal con la que Herrmann, aunque con matices, entroncaba [55]. Ese distanciamiento barthiano respecto a la teología protestante liberal se manifestó plenamente con la publicación en 1919 y 1922 de la primera y la segunda edición, ampliamente modificada, del *Comentario a la Carta a los Romanos.* En este comentario, Barth, inspirándose en Kierkegaard y realizando una vuelta a la enseñanza de los primeros reformadores —particularmente Lutero, algunos de cuyos planteamientos radicaliza—, aspira a proclamar con términos fuertes, e incluso extremados, la trascendencia absoluta de Dios, frente a la que sitúa la realidad dramática del pecado, expresión a su vez de la radical finitud humana.

Dios —afirma Barth— es el *Deus absconditus,* el Dios «totalmente otro» *(ganz andere),* al que ningún concepto y ninguna realidad humana puede alcanzar. Infinitud divina y finitud humana resultan así dialécticamente contrapuestas —de ahí el nombre de «teología dialéctica» con el que fue designado el pensamiento barthiano, particularmente el de la primera etapa [56]— en orden a presentar a Cristo, y la palabra de la predicación que lo anuncia y evoca ante nosotros, como la única fuente de vida y verdad, y ello dando a la expresión «única fuente» un sentido absoluto y pleno, es decir, con exclusión de cualquier otra: ni la razón, ni la experiencia, ni la historia ofrecen vías que permitan acceder, aunque sea limitadamente, a Dios; sólo en Cristo, en quien se desvelan a la vez la realidad del pecado y la oferta de la salvación, encuentra el hombre un camino hacia Dios; fuera de Cristo no hay sino orgullo, extravío, vuelta de la inteligencia sobre sí misma, cerrazón existencial.

Pocos años después, en 1925, Barth concibió el proyecto de elaborar una amplia exposición de la doctrina cristiana. Desde un co-

vols. (Paris 1957); CORNU, D., *Karl Barth et la politique* (Ginebra 1968); LEUBA, J. L., *Études barthiennes* (Ginebra 1986); GISEL, P. (dir.), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie* (Ginebra 1987).

[55] Un hecho, circunstancial en parte, sirvió de detonante, al menos psicológico: la reacción de rechazo que Barth experimentó en agosto de 1914 al ver que noventa y tres intelectuales y teólogos —entre ellos uno de los maestros indiscutidos de la escuela liberal, Adolf Harnack— proclamaban públicamente su apoyo a la política belicista del emperador Guillermo II; fue para el entonces joven teólogo y pastor reformado todo un símbolo de la decadencia a la que podía llegar una teología que había perdido su sentido evangélico.

[56] La denominación de «teología dialéctica» se aplica no sólo a Barth, sino al conjunto de teólogos que, al menos en un primer momento, compartieron sus ideas en torno a la necesidad de afirmar de modo radical la trascendencia divina, tomando como órgano de expresión la revista *Zwischen der Zeiten,* fundada en 1922.

mienzo, en plena coherencia con su reafirmación de la verdad de Cristo y marcando distancias frente a la teología liberal —y más concretamente frente a Schleiermacher, cuya obra fundamental se titula, como se recordará, *La fe cristiana*—, decidió designar esa exposición no como una «doctrina de la fe», expresión que dirige la atención hacia el polo subjetivo del acto de creer, sino como una «dogmática», que subraya en cambio el polo objetivo. En 1927 publicó el primer volumen de su *Dogmática cristiana*. El proyecto quedó interrumpido, para ser retomado unos años más tarde, con una significativa modificación en el título: *Dogmática eclesiástica* (o, si se prefiere, *eclesial)*, a fin de remarcar que la Teología no es un saber independiente o individualista, sino tarea que nace en el seno de la comunidad cristiana y la presupone.

En su *Dogmática* —verdadera obra magna en la que Barth trabajó durante toda su vida, dejándola al final incompleta, aunque hubiera alcanzado ya los trece volúmenes—, el teólogo suizo supera alguno de los extremismos de su posición inicial, aunque continúa manteniendo sus planteamientos fundamentales. La Teología es entendida ahora por Barth —al igual que en la etapa anterior— como teología de la palabra, como saber basado por entero y exclusivamente en la palabra divina, única fuente de verdadero conocimiento de Dios. Pero señala a la vez —yendo así más allá del *Comentario a la Carta a los Romanos*— que el teólogo no puede limitarse a contraponer pecado humano y salvación divina, sino que debe proceder a una exposición del mensaje cristiano de salvación, aunque sin olvidar —de ahí la continuidad entre las dos etapas— que no hay más acceso a Dios que el que deriva del previo acercarse de Dios al hombre en Cristo y a través de la palabra.

Desde un punto de vista técnico, esto se expresa en la obra barthiana mediante un rechazo radical de la *analogia entis*, reconociendo como válida sólo la *analogia fidei*. Todo intento de elevarse desde la experiencia humana a la verdad divina es, también desde la perspectiva del Barth de esa etapa, idolatría y engaño, intento de aprisionar a Dios en el modo humano de conocer, que debe ser excluido y denunciado, para abrir el espíritu a una escucha religiosa de la palabra divina, por la que el hombre es juzgado y situado en la verdad. La teología, en cuanto exposición de la verdad en la que el cristiano cree y en la que se funda, recibe luz no de la experiencia humana —*analogia entis*—, sino sola y exclusivamente de la palabra de la revelación, pues sólo esa palabra ofrece el lenguaje —*analogia fidei*— que permite hablar adecuadamente de Dios.

La obra barthiana contribuyó poderosamente a la recuperación en los ambientes teológicos protestantes del sentido de la singularidad y trascendencia de la fe cristiana, aunque la separación radical

que establece entre lo humano y lo divino conduce a una desvalorización del hombre y a un positivismo de la revelación, con implicaciones y consecuencias negativas, como la historia posterior puso de relieve. Señalemos ahora sólo que el influjo ejercido por Barth en los teólogos protestantes, particularmente en los de lengua alemana —pero no sólo en ellos—, fue desde el principio grande, y elevado el número de quienes compartieron o siguieron sus ideas, al menos en parte.

Entre sus compañeros de primera hora, dos nombres merecen ser destacados. En primer lugar, otro suizo, **Emil Brunner** (1889-1966), que compartió plenamente con Barth el deseo de superar la teología liberal afirmando la total trascendencia de la fe cristiana, aunque se separó de él para desarrollar un planteamiento antropológico en el que se reconoce que la razón y la naturaleza ofrecen un punto de enganche *(Anknüpfungspunkt)* para la fe y la gracia [57]. En segundo lugar, el alemán **Friedrich Gogarten** (1887-1967), partícipe también, en los comienzos, del movimiento de la teología dialéctica, pero que inició luego un distanciamiento de las posiciones originales más fuerte que el de Brunner, hasta desembocar en una reflexión sobre la cultura basada en la valoración de la época moderna como época secularizada [58].

2. Rudolf Bultmann y la orientación hermenéutica de la Teología

El panorama de la teología protestante de la primera mitad de nuestro siglo no estuvo dominado sólo por Barth; frente a él destaca,

[57] Más información sobre su vida y su obra en MONDIN, B., «Brunner», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 147-148; ID., *I grandi teologi del secolo XX*, o.c., t.II, 67-84; HOLLENWEGER, W., «E. Brunner», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas*, o.c., 445-462; HUBBELING, H. G., «Brunner», en VORGRIMLER, H., y GUCHT, R. V. (dirs.), *Bilan de la théologie au XXe siècle*, o.c., t.II, 738-753; BEINTKER, H., «Brunner», en *TRE*, t.VII, 236-242; CAIAZZO, S., *La rivelazione come idea centrale della teologia in E. Brunner* (Roma 1960); KARMER, W., y SONDEREGGER, H., *Emil Brunner in der Erinnerung seiner Schüle* (Zurich 1989).

[58] Gogarten constituye así un antecedente de la teología de la secularización tal y como se difundió en la década de los sesenta, de la que en su momento nos ocuparemos. El segundo período del pensamiento de Gogarten se inicia en torno a 1930; la obra culminante y más representativa de esta etapa gogartiana es no obstante muy posterior, de 1953: *Verhängnis und Hoffnung der Heuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Destino y esperanza de la época actual. La secularización como problema teológico)*. Sobre su vida y obras, ver: MONDIN, B., «Gogarten», en *Dizionario dei teologi*, o.c.., 271-173; HENKE, P., «Gogarten», en *TRE*, t.XIII, 563-567; BAUER, A. V., *Freiheit zur Welt. Zum Weltverständnis und Weltverhältnis der Christen nach der Theologie F. Gogarten* (Paderborn 1967); THYSSEN, K. W., *Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie F. Gogarten* (Tubinga 1970).

en efecto, otro pensador, que tuvo igual o incluso superior influjo: **Rudolf Bultmann** (1884-1976)[59]. Discípulo, como Barth, de Wilhelm Herrmann y simpatizante, en un primer momento, con la teología dialéctica, Bultmann se mueve en una dirección muy distinta a la del teólogo suizo: a diferencia de Barth, y contra él, Bultmann representa, en efecto, la continuación de la teología liberal, aunque en un nuevo contexto histórico-cultural, el que deriva del pensamiento de Heidegger, con quien coincidió durante varios años, de 1923 a 1928, en el claustro de la Universidad de Marburgo.

En la obra de Bultmann las perspectivas exegético-históricas y las teológico-especulativas se entremezclan, apoyándose mutuamente. Su planteamiento exegético, que entronca con el modo y con los presupuestos de escuela liberal, le condujo a poner en tela de juicio la historicidad de las narraciones evangélicas y, en consecuencia, a dudar de toda posibilidad de alcanzar un conocimiento científicamente cierto respecto a la vida real de Jesús. En esa tesitura, su planteamiento teorético —que lleva a reducir la fe a pura actitud existencial— le ofreció una salida que recuerda, en algunos aspectos, la solución ya adoptada, el siglo anterior, por Martin Kähler. La imposibilidad de conocer la verdad histórica sobre Jesús —afirma— no connota, desde una perspectiva teológica, dramaticidad alguna: lo que cuenta, a efectos de la fe y del existir cristianos, no son los hechos de la vida de Jesús, sino más bien el kerigma o anuncio que,

[59] Nació en Wiefelstede (Oldenburg). Estudió en diversas universidades alemanas, orientándose hacia la exégesis. En 1912 fue nombrado profesor en la Universidad de Marburgo, a la que, después de una breve estancia en otras universidades, regresó en 1921, para continuar, a partir de entonces, ejerciendo allí docencia hasta su jubilación. OBRAS: *Die Geschichte der synoptischen Tradition (Historia de la tradición sinóptica)*, 1921; *Jesus*, 1926; *Neue Testament und Mythologie (Nuevo Testamento y mitología)*, 1941; *Das Evangelium Johannes (El Evangelio de Juan)*, 1941; *Theologie des Neuen Testaments (Teología del Nuevo Testamento)*, 1951; *The presence of eternity: history and eschatology (La presencia de la eternidad: historia y escatología)*, 1958; *Jesus Christus and the mythology (Jesucristo y la mitología)*, 1957; *Glauben und Verstehen (Creer y comprender)*, 4 vols., recogiendo ensayos y artículos diversos, publicados en 1933, 1952, 1960 y 1965. BIBLIOGRAFÍA: GESTEIRA, M., «Bultmann», en *GER*, t.IV, 609-612; MONDIN, B., «Bultmann», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 149-156; ID., *I grandi teologi del secolo XX*, o.c., t.II, 153-183; GHERARDINI, B., *La seconda riforma*, o.c., t.II, 366-510; SCHMITHALS, W., «Bultmann», en *TRE*, t.VII, 387-396; MALEVEZ, L., *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann* (Bruselas 1954); MALET, A., *Mythos und Logos. La pensée de R. Bultmann* (Ginebra 1962); MARLÉ, R., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Paris 1966); ID., *Bultmann et la foi chrétienne* (Paris 1967); O'MEARA, T., y WEISSER, D. (dirs.), *Rudolf Bultmann in Catholic Thought* (Nueva York 1968); BARTH, K., COTTIER, G., y otros, *Comprendre Bultmann* (Paris 1970); STEGEMANN, W., *Der Denkweg Rudolf Bultmann. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie* (Stuttgart 1978); JÜNGEL, E., *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff R. Bultmann* (Heidelberg 1985).

al proclamarlo como salvador, invita a decidir en referencia a él de la propia existencia.

En dependencia de Heidegger, Bultmann contrapone de forma rígida dos modos de pensar: el pensamiento objetivante —que distingue entre sujeto y objeto y presenta a éste (al objeto) como una realidad colocada fríamente ante el sujeto, ajena él y reducida, a fin de cuentas, a la condición de cosa—, y el pensamiento pensante, en el que el sujeto se encuentra coimplicado, invitado a la decisión, llamado a alcanzar, en el confrontarse con el mundo, una existencia auténtica. Partiendo de esa distinción, sitúa el Evangelio, y la predicación cristiana en general, en el segundo de los registros mencionados. La palabra de la revelación es palabra que interpela; más concretamente, palabra que, al colocar al hombre ante Jesús, ante la cruz como juicio de Dios sobre el mundo y sobre el pecado, le invita a salir de sí mismo, a trascender los límites de un yo apegado de modo egocéntrico al presente y a lo inmediato, para abrirse al futuro y, por tanto, a la disponibilidad, al amor, a la autenticidad.

Para captar el alcance de estas afirmaciones conviene subrayar que, para Bultmann, el anuncio evangélico, el kerigma o predicación sobre Jesús, presupone, ciertamente, *que* Jesús existió *(dass),* y dice, en ese sentido, referencia a la historia: es una invitación a la conversión dirigida en y a partir del Jesús que realmente vivió y murió. Pero ahí, en ese afirmar que Jesús existió, terminan sus presupuestos y connotaciones: *lo que* Jesús hizo *(was)* —es decir, *cómo* vivió— le resulta indiferente, más aún, ajeno y perjudicial; lo que cuenta no es lo que Cristo hizo —ni tampoco, a otro nivel, lo que Cristo es—, sino tan sólo el hecho de que en él Dios nos invita decidida y radicalmente a la autenticidad del existir. Las dimensiones histórico-concretas, así como las ontológicas, teologales y místicas del existir cristiano, quedan así excluidas, para dejar sólo las ético-existenciales.

De acuerdo con este planteamiento, la misión del teólogo consiste, para Bultmann, en analizar los textos bíblicos y la predicación cristiana a fin de, trascendiendo lo irrelevante o accesorio —lo circunscrito a la época o coyuntura cultural en que unos y otra surgieron—, situar ante lo único decisivo: la llamada de Dios que invita a la decisión existencial. En este punto se inserta otro de los ejes constitutivos de su sistema: su modo de entender, en continuidad con el pensamiento ilustrado, la distinción entre el primitivo y el moderno o civilizado. La mentalidad primitiva o antigua era —afirma Bultmann— una mentalidad mítica; el hombre de las civilizaciones antiguas —también el hombre de la época apostólica— era un hombre para el cual el mundo que nos rodea no tiene su razón de ser en sí mismo, sino en un mundo superior del que depende el mundo de los

hombres. En ese contexto —prosigue— el espíritu humano tendía espontáneamente a mitificar los hechos y las narraciones, introduciendo en ellas referencias constantes a intervenciones celestes y fenómenos sobrenaturales, y ello no tanto para apartar de la acción, sino para inducir a ella: esos elementos míticos atraían la atención e impulsaban a la decisión de fe y a la conversión o cambio de vida. Pero esa mentalidad mítica pertenece al pasado; el hombre moderno es un hombre de mentalidad científica, un hombre que sabe que los hechos obedecen a causas inmediatas, ya detectadas por la ciencia o, en todo caso, detectables a través de su progresivo e inevitable avance. A fin de que el Evangelio manifieste hoy y ahora su fuerza salvadora, es, pues, necesario —concluye— someter el conjunto de las narraciones contenidas en los evangelios a un proceso de desmitologización *(Entmythologisierung),* de tal manera que, una vez despojadas por entero del ropaje mítico que las envuelve, se ponga de relieve su núcleo verdadero y esencial.

Gran parte de la obra de Bultmann consistió en intentar aplicar ese programa. Sus conocimientos históricos, lingüísticos y literarios se colocaron así al servicio de un proyecto ideológico cuyo resultado viene a coincidir —como no podía ser de otra manera, dado el racionalismo implícito en sus premisas— con lo que había sido ya el punto de llegada de la exégesis protestante liberal del siglo XIX: la duda radical sobre la totalidad de los hechos de la vida de Jesús. En la teología de Bultmann, Cristo queda reducido a una cifra, a un mero punto de referencia; la vida concreta de Jesús se desdibuja y sólo permanece un mensaje, una invitación, dirigida en nombre de Jesús y desde su persona, a someterse al juicio de Dios, a renunciar al egoísmo y vivir con libertad y autenticidad supremas la propia existencia personal. Toda dogmática y toda ética normativa quedan excluidas.

El pensamiento bultmaniano hizo escuela. Sus discípulos fueron numerosos, si bien no faltaron pronto algunos que, en puntos concretos, se separaron del maestro. El factor de divergencia o separación versó precisamente sobre la relación entre kerigma y vida o historia de Jesús. Varios de los seguidores de Bultmann advirtieron en efecto que la ruptura radical entre uno y otro elemento era insostenible, tanto desde una perspectiva exegética —las narraciones evangélicas están estructuradas de manera que resulta imposible separar por entero el mensaje de los hechos con ocasión de los cuales se formula— como desde una perspectiva existencial, ya que una invitación a la autenticidad que no remita de algún modo a comportamientos o actitudes del Jesús que históricamente existió resulta etérea y vacía.

De ahí que varios de sus seguidores como **Ernst Fuchs** (1903-1983) o **Gerhard Ebeling** (1912-....) y, más decididamente, **Ernst**

Käseman (1906-....) no tardaran en afirmar la necesidad de una cierta recuperación de los hechos de la vida de Jesús en cuanto elementos constitutivos del kerigma [60]. Una advertencia se impone, no obstante: todos ellos continuaron manteniendo el punto central del intento bultmaniano, es decir, la consideración de la revelación y del Evangelio no como una manifestación del ser de Dios y de su designio, sino como una interpelación en referencia a la cual el sujeto interpelado puede interpretar y asumir la propia existencia. La reflexión creyente siguió, por tanto, siendo reconducida o identificada en todo ellos, aunque de diversas formas y con diversos acentos, con una hermenéutica existencial. En la escuela bultmaniana, la Teología como saber deja el paso por entero a la Teología entendida como hermenéutica.

3. Oscar Cullmann y la historia de la salvación

La oposición más radical a Bultmann, dentro del campo protestante, está representada por el también exegeta y teólogo **Oscar Cullmann** (1902-....), que tomó posición neta frente a todo intento de reducción del Evangelio a una pura interpelación existencial [61]. El pensamiento de Cullmann —cuyo alcance trasciende ampliamente la simple polémica antibultmaniana— tiene su centro en la reafirmación del tiempo y de la historia en el contexto de la obra de la salva-

[60] Una buena síntesis del proceso que va desde Bultmann a los neobultmanianos, según la expresión a veces utilizada, puede encontrarse en GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, o.c., 45-56, y en CASCIARO, J. M., «El acceso histórico a Jesús a través de los Evangelios», en AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* (Pamplona 1982), 79ss. Sobre Fuchs y Ebeling: MONDIN, B., «Ebeling» y «Fuchs», *Dizionario dei teologi*, o.c., 223-224 y 251; GRECH, P., «La nuova ermeneutica: Fuchs y Ebeling», en *Esegesi ed ermeneutica* (Brescia 1972), 71-90; HEIJNE, R., *Sprache des Glaubens. Systematische Darstellung der Theologie von E. Fuchs* (Tubinga 1972); MARLÉ, R., *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de G. Ebeling* (Paris 1975). Sobre Käseman: GISEL, P., *Vérité et histoire. La théologie de la modernité, Ernst Käseman* (Paris 1977).

[61] Natural de Estrasburgo, fue profesor en esa Universidad, así como en Basilea y París. Participó como observador en el Concilio Vaticano II. OBRAS: *Les premières confessions de foi chrétienne*, 1943; *Christus und die Zeit*, 1946; *Petrus-Jünger, Apostel, Martyren*, 1952; *Die Christologie des Neuen Testament*, 1958; *Heil als Geschichte. Heilgeschichtliche existenz im Neuen Testament (La salvación como historia. La existencia histórico-salvífica en el Nuevo Testamento)*, 1965. BIBLIOGRAFÍA: GABÁS, R., «Cullmann», en *GER*, t.VII, 16-17; MONDIN, B., «Cullmann», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 196-197; ID., *I grandi teologi del secolo XX*, o.c., t.II, 185-216; BRIVA, A., *El tiempo de la Iglesia en la teologia de O. Cullmann* (Barcelona 1961); FRISQUE, J., *O. Cullmann. Una teologia de la historia de la salvación* (Barcelona 1967); SILVESTRE, J., *La Iglesia del intervalo. Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en O. Cullmann* (Santander 1969); BINI, L., *L'intervento di O. Cullmann nella discussione bultmanniana* (Roma 1961).

ción. La sucesión de los acontecimientos salvíficos constituye, real y verdaderamente, una «historia de la salvación», según la expresión acuñada en el siglo XIX por la escuela de Erlangen, que Cullmann retomó y popularizó; es decir, implica un proceso, ciertamente discontinuo —puesto que Dios manifiesta su poder cuando quiere y como quiere—, pero real, ya que las intervenciones divinas no son caprichosas o arbitrarias, sino fruto de un designio dotado de finalidad y de sentido: la realización de la salvación en y por Cristo. Cristo es, pues, el centro de la historia; su vida, su existencia, terrena parte la historia en dos: los tiempos de la preparación de Cristo y los tiempos de su señorío. La etapa actual es, en suma, el tiempo no sólo del anuncio de Cristo, sino también el tiempo de la Iglesia: el tiempo en el que Cristo es predicado y se hace posible la fe, pero también, e inseparablemente, el tiempo el que es hecha posible la comunicación de su vida. Y así la teología de Cullmann, sin dejar de estar centrada en la palabra, se abre, aunque matizadamente, a la consideración de lo sacramental, concretamente, del Bautismo y de la Eucaristía, a los que dedicó amplio espacio.

VIII. LA TEOLOGIA EN LAS AREAS CULTURALES DE LENGUA CASTELLANA, ITALIANA E INGLESA

1. Panorámica general

Como ya antes dijimos, Francia y Alemania —o, en términos más amplios, las áreas de expresión francesa o alemana— fueron los focos fundamentales de reflexión y creación teológicas durante toda la primera mitad del siglo XX, si bien, como es lógico, la Teología no estuvo del todo ausente en los restantes contextos culturales.

En España la teología escolástica continuó imperando, aunque renovada y prestando progresivamente cada vez mayor atención a los movimientos metodológicos e intelectuales de origen francés y alemán: en la docencia siguió imperando el método escolástico, pero las monografías y los artículos de revista —muy numerosas, y algunas con una trayectoria intelectual digna de nota— manifiestan una amplia y perseverante atención a la producción teológica de nuevo cuño y, lo que es más, una recepción moderada pero activa de las corrientes renovadoras. **Emilio Sauras** (1908-1991) [62], entre los dominicos; **Joaquín Salaverri** (1892-1979) [63] y **José Antonio de Al-**

[62] Tal vez su obra más importante sea el amplio tratado sobre *El cuerpo místico de Cristo*, publicado en 1952. Sobre su vida y obra ver GALLEGO, J., «Esquema bio-bibliográfico del P. Emilio Sauras», en *Escritos del Vedat* 11 (1981), 13-53, y LLAMERA, M., «El P. Sauras, maestro de espiritualidad», en *Teología espiritual* 36 (1992), 9-39.

[63] Fue profesor en Comillas, de Teología Fundamental y de Eclesiología; sobre su

dama (1903-1980)[64], entre los jesuitas; así como al carmelita **Bartolomé de Xiberta** (1897-1967)[65] y, entre los teólogos provenientes del clero secular, al canónigo catalán **Joan Baptista Manyà** (1884-1976)[66], merecen especial mención.

Italia ofrece un panorama coindicente con el español en diversos puntos, aunque con diferencias claras derivadas del mayor contacto con el mundo académico centroeuropeo y del influjo de las corrientes rosminianas y espiritualistas en general; destaquemos dos nombres: **Michele Federico Sciacca** (1908-1975), filósofo de neta inspiración cristiana y hondamente interesado por las cuestiones teológicas[67]; y **Carlo Colombo** (1909-1991), que, partiendo de un planteamiento clásico, aspiró a una renovación del método teológico que permitiera asumir las aportaciones de la investigación histórica y del pensamiento contemporáneo[68].

Más detenimiento reclama la consideración de la producción teológica de origen anglosajón. Ya que, de una parte, debe ser mencionada la aportación de proveniencia anglicana, que, dotada de un buen nivel científico, particularmente en el campo de los estudios

vida y obra ver «Curriculum vitae et operum», en *Miscelánea Comillas,* 34-35 (1960), 11-16 y 37/70 (1979), 95-97. A Salaverri, junto a otros jesuitas profesores de Teología en diversos centros españoles, se le debe una de las obras más significativas de este periodo: la *Sacrae Theologiae Summa.* Manual de Teología Fundamental y Dogmática en cuatro volúmenes —el primero de los cuales apareció en 1954—, la *Sacrae Theologiae Summa* constituye, sin duda, uno de los ejemplos más acabados de manual escolástico, completo a la vez en la exposición de las tesis clásicas de la Teología y en la información, lo que explica su difusión, también fuera de España.

[64] Profesor en la Gregoriana, en Salamanca y en Granada, impulsó una teología con fuerte fundamentación patrística. Entre sus escritos destaca *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970). Sobre su figura, ver: Pozo, C., *El P. José Antonio de Aldama como teólogo* (Granada 1980).

[65] Una breve biografía en la voz «Xiberta», de la *Gran Enciclopèdia Catalana,* t.XXIV, 376; más información en el libro homenaje *In mansuetudine sapientiae* (Roma 1990), publicado por el Instituto Carmelitano, en el que, junto a una semblanza bio-bibliográfica («Bartolomé F. María Xiberta. Datos biográficos y bibliográficos»: p.11-66), se incluyen diversos estudios sobre su pensamiento.

[66] Algunos datos biográficos en la voz «Manyà», de la *Gran Enciclopèdia Catalana,* t.XIV, 351, y en Blasi, F., «Presentació d'alguns texts inédits del doctor Joan Baptista Manyá», en AA.VV., *Contribució a la història de l'Església catalana. Homenatge a Mossén Joan Bonet i Baltà* (Montserrat 1983), 369-381; más información y una síntesis de su pensamiento en Monlleó, A., *Joan Baptista Manyá, intel.lectual i home d'estudi* (Barcelona 1994).

[67] Ver al respecto: Ottonello, P. P., «Sciacca», en *GER,* t.XXI, 1667-1669; Pignoloni, E., *Genesi e sviluppo del rosminianesimo nel pensiero di M. Sciacca* (Milán 1964-1967); AA.VV., *Michele Federico Sciacca* (Milán 1978); Raschini, M. A., *La dialettica dell'integralità* (Génova 1985).

[68] Algunos datos sobre su vida y obra en Mondin, B., «Colombo, Carlo», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 184-185 y en AA.VV., «Carlo Colombo, primo fra gli amici», en *La Gazzada. Notiziario dell'Istituto Superiori di Studi Religiosi e della Fondazione Ambrosiana Paolo VI* 22 (1992), 3-52.

históricos, ofrece algún pensador, como **William Temple** (1881-1944), digno de nota [69]. Y, de otra, hay que consignar que a fines del siglo XIX y principios del XX comenzó a desarrollarse un fenómeno cultural de singular importancia: la aparición de un pensamiento teológico norteamericano.

Los primeros brotes de esta teología norteamericana, aparte de alguna manifestación esporádica anterior, coinciden con el movimiento de ideas que se suele designar como *Social Gospel* o Evangelio social, que hunde sus raíces en el puritanismo y sus aspiraciones a una manifestación social y política del ideal cristiano del Reino de Dios [70]. En conexión, en algunos puntos, con el *Social Gospel,* pero trascendiéndolo en otros, y en todo caso con una mayor envergadura teorética, surgió, ya por entero en nuestro siglo, el primero de los teólogos norteamericanos de relieve: **Reinhold Niebuhr** (1892-1971) [71]. En sus diversas obras, Niebuhr —cuyo pensamiento gira en torno a una cuestión fundamental: la relación entre fe cristiana y sociedad humana— esboza y difunde una visión del acontecer histórico como proceso marcado por la libertad humana y, en consecuencia, por la posibilidad de tentación, de caída, de desviación y de

[69] Temple, que llegó a ser arzobispo de Canterbury, se sitúa en la línea de la modernización moderada del anglicanismo propugnada por Gore y el grupo de *Lux mundi,* al que ya nos referimos; ver NEILL, G., «Temple», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas,* o.c., 237-244. Una visión de conjunto de la teología anglicana durante este período en VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX,* o.c., 779-788.

[70] Sobre este movimiento ver DUFF, E., «Social Gospel», en *New Catholic Encyclopedia,* t.XIII, 315-316; HOPKINS, C. H., *The rise of Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915* (New Haven 1940). La figura más importante del movimiento fue el pastor y teólogo baptista **Walter Rauschenbusch** (1861-1918), sobre el que pueden encontrarse algunos datos en AMELUNG, E., «Rauschenbusch», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas,* o.c., 75-80; MONDIN, B., *Dizionario dei teologi,* o.c., 498-500.

[71] Hijo de padres alemanes, nació en los Estados Unidos, en Wright City, Missouri. Estudió en la Yale Divinity School. Después de un período como pastor en una comunidad de la Iglesia luterana, de la que era miembro, desde 1928 se dedicó a la docencia como profesor del Union Theological Seminary, de Nueva York, y, después, de Princeton University. OBRAS: *Moral man and inmoral Society (Hombre moral y sociedad inmoral),* 1932; *The nature and destiny of man (La naturaleza y destino del hombre),* 2 vols., 1941-1943; *Faith and history (Fe e historia),* 1949; *Christian realism and political problems (Realismo cristiano y problemas políticos),* 1953. BIBLIOGRAFÍA: BOLEWSKI, H., «R. Niebuhr», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas,* o.c., 493-500; MONDIN, B., «Niebuhr», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 413-416; ID., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.II, 117-151; KEGLEY, W., y BETRALL, R. W. (dirs.), *R. Niebuhr, his religious, social and political thought* (Nueva York 1956); VIGNAUX, G. P., *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr* (Neuchâtel 1957); BINGHAM, J., *Courage to change. An introduction to the life and thought of Reinhold Niebuhr* (Nueva York 1961); DE MARGERIE, B., *Reinhold Niebuhr, théologien de la communauté mondiale* (Paris 1969).

drama; proceso en el que el cristiano —viviendo a la vez *en el* tiempo y *más allá* del tiempo— debe manifestar no sólo la trascendencia de la fe, sino también su vitalidad o creatividad en relación con la sociedad y los problemas que la afectan.

La teología de habla inglesa se desarrolló en el continente americano no sólo a partir de los ambientes protestantes, sino también a partir de los católicos, impulsada por el crecimiento y consolidación de los seminarios y noviciados y la creación de institutos y facultades en el seno de las universidades católicas, tanto en los Estados Unidos como en el Canadá. De este segundo país provino la figura más revelante: el jesuita **Bernard Lonergan** (1904-1984) [72]. Los escritos de Lonergan, cuidadosamente trabajados por su autor y muy originales, estuvieron dedicados, en su casi totalidad, no ya a los contenidos del saber teológico, sino al método, inspirándose al efecto —punto en el que se acerca algo a Rahner, aunque con orientación diversa— en la filosofía trascendental. De forma sintética podemos decir que propugna una metodología teológica que aspira a armonizar la referencia a los datos pertenecientes a la dogmática y a la historia de la salvación con el análisis de la interioridad y de la experiencia vital del teólogo. Su influjo en los teólogos católicos norteamericanos de la segunda mitad del siglo XX ha sido considerable.

2. Paul Tillich: un pensador en el entrecruzarse de dos mundos

Paul Tillich (1886-1965), alemán de nacimiento y de formación, norteamericano por residencia y lenguaje, merece, sin duda alguna, un apartado especial, ya que se trata de una de las figuras de más relieve del pensamiento teológico de la primera mitad de nuestro siglo. Constituye, por lo demás, uno de los ejemplos más claros de un fenómeno cultural muy característico de la teología protestante del siglo XX, sobre todo de las décadas posteriores a 1930: la simbiosis entre una experiencia vital norteamericana y una formación aca-

[72] Nacido en Buckingham (Ottawa), ingresó en la Compañía de Jesús en 1922. Fue profesor en Montreal, Toronto y Roma, en la Universidad Gregoriana. OBRAS: *Verbum: Word and idea in S. Thomas (Verbum: palabra e idea en Santo Tomás)*, 1967, recogiendo artículos publicados a partir de 1949; *Insight. A study of human understanding (Inteligencia. Estudio sobre el conocer humano)*, 1957; *Method in Theology (Método en Teología)*, 1972. BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Lonergan», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 350-353; MEYNELL, H., «Lonergan», en FORD, D. F. (dir.), *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century*, o.c., t.I, 205-216; ID., *The theology of B. Lonergan* [Atlanta (USA) 1986]; TRACY, D., *The achievement of B. Lonergan* (Nueva York 1970); LAWRENCE, F. (dir.), *Lonergan's Workshop* (Montana 1978-1988); FELLON, T. P., y otros, *Religion in context: recent studies in Lonergan* (Londres 1988).

démica alemana. Desde una perspectiva intelectual, Tillich entronca, en efecto, con la tradición alemana (desde Schelling a Heidegger), que repensó a través de la dura experiencia que para Europa representó la primera guerra mundial y de una particular preocupación por el tema de la cultura, que le aproxima a Niebuhr, al que conoció y al que debe su aclimatación en Norteamérica. La posterior experiencia americana influyó en el desarrollo de su pensamiento, pero no modificó las coordenadas originarias [73].

Formado en el contexto de la teología protestante liberal, Tillich se distanció de ella, considerando —al igual que Barth o Niebhur— que esa teología implicaba disolver la fe en la cultura. Este juicio provocó una cierta cercanía a la teología dialéctica de origen barthiano, pero de modo periférico, ya que Tillich reprochó siempre a Barth que estableciera una separación o corte radical entre experiencia humana y fe cristiana. Por su parte aspira, decididamente y ya desde el inicio —es decir, desde su etapa alemana—, a establecer un puente entre ambas realidades. La Teología —afirma— no puede estructurarse al margen de los desarrollos culturales, en dependencia de la sola fe, sino en conexión con la cultura, más aún, escuchando a la cultura y reaccionando ante ella; debe, en suma, ser una teología que responda, una *answering theology*. Este planteamiento se concreta a través de lo que Tillich calificó como método de correlación, aunque, a decir verdad, se trata de un planteamiento que trasciende lo metodológico, para radicarse en lo ontológico.

[73] Tillich nació en Starzeddel (Brandeburgo). Fue profesor en Berlín, Marburgo y Frankfurt. En 1933, cuando Hitler tomó el poder, fue alejado de su cátedra y pasó a los Estados Unidos, donde Niebuhr le introdujo en el Union Theological Seminary, de Nueva York, del que fue profesor hasta 1955. En esa fecha pasó a Harvard y después a la Divinity School de Chicago. OBRAS: la más importante es, sin duda, su *Systematic Theology*, en 3 vols., publicados en 1951, 1957 y 1963; entre las restantes, recordemos: *The protestant era (La era protestante)*, 1948; *The courage to be (El coraje de existir)*, 1952; *Te new being (El nuevo ser)*, 1955; *Dynamics of faith (Dinàmica de la fe)*, 1958; *Theology of culture (Teología de la cultura)*, 1959; *The eternal now (El eterno presente)*, 1966; *The future of religions (El futuro de las religiones)*, 1966. BIBLIOGRAFÍA: GABÁS, R., «Tillich», en *GER*, t.XXII, 466-468; ILLANES, J. L., «Teología y radicalismo filosófico (La Teología sistemática de Paul Tillich)», en *Sobre el saber teológico* (Madrid 1978), 153-211; ARMBRUSTER, C., *El pensamiento de Paul Tillich* (Santander 1968); MONDIN, B., «Tillich», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 607-621; ID., *I grandi teologi del secolo XX*, o.c., t.II, 85-115; GHERARDINI, B., *La seconda riforma*, o.c., t.II, 282-365; TAVARD, G. H., *Initiation à Paul Tillich* (Paris 1968); KEGLEY, C. (dir.), *The theology of Paul Tillich* (Nueva York 1982); O'MEARA, T., y WEISSER, D., *Paul Tillich in Catholic Thought* [Dubuque (Iowa) 1964]; GARRIDO, A., *La Iglesia en el pensamiento de P. Tillich* (Salamanca 1979); MICHEL, M., *La théologie au prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich* (Paris 1982); CARRERAS, P., *Religió i cultura en Paul Tillich* (Barcelona 1985); ALBRECHT, R., y SCHÜSSLER, W. (dirs.), *Paul Tillich. Sein Werk* (Düsseldorf 1986); DESPLAND, M., PETIT, J. C., y RICHARD, J. (dirs.), *Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire de Paul Tillich* (Paris 1987).

La realidad —piensa Tillich— se estructura mediante la correlación entre elementos o eventos distintos, capaces de entrar en relación, mejor, que están ya, por sí mismos, relacionados, de manera que pueden ser expresados adecuadamente sólo refiriéndolos unos a otros. Esta estructura de correlación es válida también a nivel religioso-teológico. La fe dice referencia al hombre y a los interrogantes que éste se plantea o formula; es, pues, misión de la Teología, que de la fe deriva, captar esos interrogantes y expresar la fe como respuesta y, por tanto, de modo significativo. La Teología y, en su raíz, la fe están así, en cierto sentido, subordinadas a la pregunta a la que responden. Sólo que no debe en ningún momento olvidarse —añade Tillich— que, a la inversa, los interrogantes que brotan de la experiencia humana no encuentran su respuesta en el hombre mismo, sino en lo que al hombre le adviene. Las preguntas que el hombre formula —afirma, en efecto— no pueden encontrar respuesta a nivel del mero conocimiento especulativo ni, por tanto, de la filosofía, que, ocupándose de la esencia —y en este punto Tillich depende del idealismo y, en última instancia, de Kant—, es necesariamente abstracta, sino única y exclusivamente a nivel de lo concreto, de lo histórico, es decir, de la existencia.

En continuidad con el existencialismo heideggeriano, Paul Tillich concibe al hombre como ser que experimenta la limitación y la angustia y que, en consecuencia, advierte que brota en su conciencia la pregunta sobre su propio ser. Esa pregunta —afirma, en coherencia con lo ya señalado— no obtiene ni puede tener respuesta en un plano lógico-teorético, sino única y exclusivamente en el existencial. Más concretamente, la respuesta se alcanza cuando el hombre, trascendiendo la superficialidad, se sitúa ante la existencia con un empeño radical y, por así decir, «ultimativo» *(ultimate concern),* percibiendo entonces que, en lo más profundo de su propio ser, late un fundamento del ser *(a ground of being)* en el que se puede apoyar. Esa experiencia —que puede acontecer en los más variados contextos religiosos y que no implica, propiamente hablando, un conocimiento— es designada por Tillich como revelación, y descrita como vivencia que hace posible la fe, es decir, la afirmación del valor de la existencia, y por tanto la capacidad o coraje de existir *(the courage to be).*

En ese contexto —prosigue Tillich, situándose así ya a un nivel formalmente teológico—, Jesús se presenta ante nosotros como aquel hombre que superó por entero las fuerzas disgregadoras de la existencia —la soberbia, el egoísmo, la angustia, la desesperación—, y que, en consecuencia, suscita en quienes acogen su testimonio la posibilidad de ir al fondo de ellos mismos, de recuperar su ser auténtico. Jesús es, en suma, aquel en quien se ha manifestado con singu-

lar y absoluta claridad la posibilidad de anclarse en el fundamento del ser. Es por ello, en consecuencia, el Cristo, el Salvador, el «nuevo ser», aquel en quien se desvela de manera plena la posibilidad de una existencia regenerada. Si bien —añade, coherentemente con cuanto antecede— esa condición de Salvador y de Cristo no la tiene Jesús por y en sí mismo, sino en relación con la Iglesia o comunidad de los creyentes: la Iglesia surge de Jesús, pero, a la inversa y contemporáneamente, es ella, a través de la aceptación o recepción de Jesús como la revelación del nuevo ser, quien hace que Jesús sea el Cristo, de modo que, si la fe en él cesara —y no está garantizado que así no sea—, Jesús de Nazaret dejaría de ser el Cristo y la historia daría paso a nuevas etapas, abiertas a otras, y diversas, manifestaciones de lo divino.

Tales son, en términos sintéticos, las líneas básicas del planteamiento de Tillich, que viene a coincidir, a fin de cuentas, con una filosofía de la religión de cuño heideggeriano y fuertemente marcada por el agnosticismo. Va, ciertamente, más allá de Schleiermacher, ya que remite no a un puro sentimiento, sino a un fundamento del ser, pero, en la medida en que ese fundamento del ser no es conocido, sino sólo sentido o afirmado, deja abierta la puerta al panteísmo o, al menos, a una disolución de lo cristiano en lo genérico, como su cristología, con la ya señalada dificultad o incapacidad para acoger adecuadamente la singularidad del hecho cristiano, pone claramente de manifiesto.

IX. DESARROLLOS DE LA TEOLOGIA ORTODOXA

Los primeros decenios del siglo XX, y más concretamente la primera guerra mundial, trajeron consigo una serie de cambios políticos —en especial, el hundimiento o la transformación de los tres grandes imperios, el austro-húngaro, el ruso y el turco, que dominaban la Europa oriental— con amplia influencia en la Iglesia ortodoxa. Algunos países adquirieron, o consolidaron, entonces su independencia, lo que favoreció el desarrollo de Facultades de Teología como las de Salónica o Atenas. La diáspora provocada o impulsada por diversos factores, entre los que sobresale la instauración en Rusia del régimen soviético, provocó a su vez la aparición en Occidente de centros teológico-ortodoxos, especialmente dos: el Instituto Teológico de San Sergio, en París, y el Seminario de San Vladimir, en Nueva York [74].

[74] Para completar estos breves trazos, y los que siguen, puede consultarse, además de la bibliografía que ofreceremos a continuación, la visión panorámica trazada por VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX,* o.c., 805-821.

Las figuras de mayor relieve en la teología ortodoxa continuaron siendo rusas. Un nombre destaca en los primeros decenios del siglo: **Sergei Nikolaevich Bulgakov** (1871-1944) [75]. Después de un período de aproximación al marxismo, Bulgakov se orientó en una línea decididamente teológica; aspirando, como otros autores ortodoxos, a elaborar un pensamiento teológico que se distinguiera tanto del católico como del protestante, creyó encontrar la clave para ese intento en el concepto de *Sofía;* de ahí el nombre de *sofiología* con que suele ser designado su sistema, en el que hay claras influencias tanto de Soloviev como de los idealistas alemanes. La *Sofía* o sabiduría infinita de Dios, manifestada en Cristo —los acentos cristológicos son muy fuertes en el planteamiento de Bulgakov—, rige la historia: es el vínculo que une entre sí todas las cosas, la potencia original que, sustentando y dirigiendo la totalidad del acontecer, transforma el mundo conduciéndolo a su consumación. Bulgakov ofrece, a partir de esas consideraciones de fondo, un pensamiento teológico de amplio horizonte, que suscitó grandes entusiasmos en muchos ambientes ortodoxos, aunque también prevención en otros, por considerar que diluía lo cristiano en lo cósmico.

Mencionemos también a **Georges Florovsky** (1893-1986), tal vez la figura más importante de la generación siguiente a Bulgakov, cuyo pensamiento teológico está hondamente inspirado en la patrística y cuya actividad contribuyó fuertemente al desarrollo del Seminario de San Vladimir [76]; a **Vladimir Lossky** (1903-1958), que propugnó una teología de acentos fuertemente espirituales, con una clara punta polémica hacia la teología occidental o latina [77]; a **Pavel Ev-**

[75] Nació en Liven; en 1923 dejó Rusia y se instaló en París, donde murió. Sus obras más importantes son: *Luz sin ocaso,* 1917, en la que ofrece un primer esbozo de su planteamiento, y, sobre todo, la trilogía *El Cordero de Dios,* 1933; *El Consolador,* 1936, y *La esposa del Cordero,* publicada póstuma en 1945. Sobre su pensamiento ver HEER, F., «Bulgakow», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas,* o.c., 133-140; MONDIN, B., «Bulgakov», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 148-149; ID., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.II, 273-290; CODA, P., «Una introduzione storica e metodologica alla cristologia di S. Bulgakov», en *Lateranum* 55 (1989), 435-469.

[76] Nacido en Odesa, dejó Rusia en 1919, residiendo primero en Francia y luego en los Estados Unidos. Sus obras completas han sido publicadas en inglés: *Collected works of Georges Florovsky* [Belmont (Massachusetts), 1972ss]. Sobre su vida y pensamiento, ver MONDIN, B., «Florovskij», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 242-243; ID., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.II, 291-314; LELOUVIER, Y. N., *Perspectives russes sur l'Église: un théologien contemporain, G. Florovski* (Paris 1968); AA.VV., *The heritage of the early Church. Essays in honor the very rev. G. V. Florovsky* (Roma 1973).

[77] Formado en Rusia, abandonó el país en 1923, fijando su residencia en París. Su obra más significativa es *Théologie mystique de l'Église d'Orient,* 1944. Sobre su figura ver MONDIN, B., *I grandi teologi del secolo XX,* o.c., t.II, 315-340, y CLÉMENT,

dokimov (1900-1970), sin duda alguna uno de los pensadores de más raigambre especulativa de la teología ortodoxa de nuestro siglo, hondamente anclado en la tradición rusa y a la vez abierto a una amplia problemática cultural y al diálogo ecuménico [78]; y, finalmente, a **Nikolai Afanasieff** (1893-1966); conocido sobre todo por su eclesiología, que, centrada hondamente, pero también un tanto unilateralmente, en la Eucaristía, corre el riesgo de desdibujar otros aspectos institucionales [79].

Dejando el mundo eslavo para dirigirnos al griego, mencionemos finalmente —aunque suponga trasladarnos a una generación posterior— al metropolita de Pérgamo y profesor en Glasgow y Oxford, **John Zizioulas** (1931-....), cuya eclesiología, aun marcando con fuerza la realidad de la Iglesia particular —como ocurre en toda la teología ortodoxa—, corrige, no obstante, algunos extremos del planteamiento de Afanasieff [80].

O., *Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov* (Ginebra 1985).

[78] Fue profesor en el Instituto Teológico de San Sergio. Participó como observador en el Concilio Vaticano II. Entre sus obras, destaquemos *L'Orthodoxie*, 1959; *Les âges de la vie spirituelle. Des Pères du désert à nos jours*, 1964; *Le Christ dans la pensée russe*, 1970; *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, 1970. Ver al respecto: NISSIOTIS, N. A., «P. Evdokimov», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas*, o.c., 587-594; MONDIN, B., «Evdokimov», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 235-237, así como el estudio de O. Clément citado en la nota anterior.

[79] Fue, como el anterior, profesor en San Sergio. Sobre sus ideas eclesiológicas, ver VILLAR, J. R., *La doctrina sobre la Iglesia particular en la teología de lengua francesa (1945-1964)* (Pamplona 1991), 219-224, con bibliografía.

[80] Un estudio sobre su doctrina en BAILLARGEON, G., «Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine», en *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989), 176-193, y VILLAR, J. R., «La teología ortodoxa de la Iglesia local», en RODRÍGUEZ, P. (dir.), en *La eclesiología treinta años después de la «Lumen gentium»* (Madrid 1994), 237-262.

CAPÍTULO XI

LA TEOLOGIA EN EL SIGLO XX (II) [1]

I. DE PIO XII AL CONCILIO VATICANO Y EL PERIODO POSTCONCILIAR

1. Magisterio eclesiástico y orientación de la Teología

El proceso de renovación de la investigación y la producción teológicas iniciado en el siglo XIX fue seguido con particular atención a lo largo de ese siglo por el Magisterio eclesiástico, como ya tuvimos ocasión de reseñar. Esa actitud episcopal y pontificia se ha mantenido a lo largo del siglo XX, e incluso se ha incrementado, en la medida en que la renovación teológica fue adquiriendo un dinamismo cada vez más acusado y se fue haciendo evidente que la Teología se encuentra en trance de atravesar una de las encrucijadas más importantes de su historia.

Ya hicimos, en su momento, referencia a la *Pascendi,* promulgada por Pío X en el contexto de la crisis modernista. Entre los pontificados posteriores, el de Pío XII reviste singular importancia, pues estuvo jalonado por una serie de documentos en los que el Romano Pontífice intervino en relación con algunas de las cuestiones debatidas en la teología del momento, ofreciendo al respecto criterios y

[1] BIBLIOGRAFÍA GENERAL: VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX* (Barcelona 1992), parte 4.ª y balance final; VORGRIMLER, H., y GUCHT, R. V. (dirs.), *La teología en el siglo XX,* 3 vols. (Madrid 1973-1974); MONDIN, B., *Dizionario dei teologi* (Bolonia 1992); GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo* (Brescia 1992); FORD, D. F. (dir.), *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century,* 2 vols. (Oxford 1989); NEUSCH, M., y CHENU, B., *Au pays de la théologie. A la découverte des hommes et des courants* (Paris 1979); ANGELINI, G., «El desarrollo de la teología en el siglo XX», en *Diccionario teológico interdisciplinar* (Salamanca 1983), t.IV, 747-820; REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico,* t.III: *Del romanticismo hasta hoy* (Barcelona 1988). Dedicados especialmente a la teología católica: WINLING, R., *La teología del siglo XX (1945-1980)* (Salamanca 1987); DENIS, H., *Les chemins de la théologie dans le monde de ce temps* (Paris 1977); KAUFMANN, G. (dir.), *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem zweiten Vatikanischen Konzil* (Munich 1979). Sobre el pensamiento protestante: BERKHOF, H., *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Neukirchen-Vluyn 1985) [trad. italiana: *Duecento anni di Teologia* (Turín 1992)]; GRESCHAT, M. (dir.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert,* 2 vols. (Stuttgart 1978); STRECKER, G. (dir.), *Theologie im 20 Jahrhundert* (Tubinga 1983); BENRATH, G. A., y otros, *Die Lehrenwicklung in Rahmen der Okumenizität* (Gotinga 1984).

orientaciones. Tres encíclicas ocupan, a este respecto, un lugar destacado: la *Mystici corporis,* del 29 de junio de 1943, sobre la renovación de la eclesiología [2]; la *Divino afflante Spiritu,* del 30 de septiembre del mismo año, sobre los estudios bíblicos y la interpretación de la Sagrada Escritura [3]; la *Mediator Dei,* del 20 de noviembre de 1947, sobre el movimiento litúrgico y, en consecuencia, sobre la liturgia en cuanto tal [4].

Una cuarta encíclica, la *Humani generis,* del 12 de agosto de 1950, requiere un comentario más detenido, pues, a diferencia de las anteriores, dice relación no ya a una cuestión concreta, aunque importante, sino al proceso de renovación teológica en sí mismo. Los antecedentes remotos de la encíclica —es decir, los hechos y situaciones que constituyen su trasfondo— remontan a fines de la década de 1930, cuando la publicación del libro en que Chenu explicaba su modo de entender la necesaria conexión entre la reflexión teológica y el contexto histórico-cultural hizo temer a algunos que se llegara a propugnar un historicismo teológico; el resultado fue, como ya apuntamos en su momento, la censura, en 1942, del libro de Chenu por parte del Santo Oficio. Una nueva polémica se suscitó apenas terminada la segunda guerra mundial, en relación esta vez a los planteamientos del grupo de jesuitas de Lyon-Fourvière, cuya propuesta de un reentronque con la teología patrística —no exento de críticas a la escolástica y, sobre todo, a la neoescolástica— y de un teologizar menos rígidamente conceptual y más abierto a lo simbólico fue considerada por algunos críticos como el anuncio de «una nueva teología» a la que afectaban el relativismo e incluso un velado agnosticismo [5].

El debate disminuyó en intensidad a partir de 1948, aunque la situación continuó tensa, particularmente en Francia, a la que la discusión había quedado circunscrita. La *Humani generis,* publicada dos años después del período más álgido de la polémica, aspira a valorar «las nuevas tendencias que se agitan en el terreno de las ciencias sagradas», sometiendo a crítica algunos planteamientos y ofreciendo orientaciones para el trabajo futuro [6]. En síntesis puede decirse que la encíclica defiende, de una parte, la capacidad de la

[2] Publicada en AAS 35 (1943), 200ss; una selección de párrafos en DS 3800-3822.

[3] Publicada en AAS 35 (1943), 309ss y en *Enchiridion Biblicum,* n.550-574 (ed. de 1933), n.538-569; una selección de párrafos en DS 3825-3831.

[4] Publicada en AAS 39 (1947) 528ss; una selección de párrafos en DS 3840-3855.

[5] Una síntesis de esta historia en VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX,* o.c., 873-879, y en GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo,* o.c., 173-183; un estudio más acabado en TSHIBANGU, T., *La théologie comme science au XXe siécle* (Kinshasa 1980).

[6] Está publicada en AAS 42 (1950), 561ss y 960; una selección de párrafos en DS 3875-3899.

razón para conocer la verdad, excluyendo en consecuencia todo planteamiento que implique atribuir a los conceptos religiosos y teológicos un significado exclusivamente simbólico, y, de otra, el valor de las fórmulas dogmáticas, así como —a su nivel— el de la terminología consolidada por la tradición teológica [7].

La *Humani generis* es, sin duda, muy sensible frente a cuanto puede conducir al relativismo, y subraya, por tanto, de forma decidida, la conciencia que la Iglesia tiene sobre la verdad de su fe y el valor de su magisterio. Su tono es neto y, en ocasiones, fuerte. Aunque fue seguida —por parte, sobre todo, de los superiores de las órdenes dominicana y jesuita—, de medidas disciplinares bastante duras —apartamiento temporal de la docencia de los autores que, de una forma u otra, estaban más directamente relacionados con los planteamientos objeto de crítica—, la reflexión teológica continuó creciendo y en la década de 1950 se publicaron algunas de las obras más representativas de la teología de mediados del siglo: *Jalons pour une théologie du laïcat,* de Congar; *Méditation sur l'Église,* de De Lubac; *Essai sur le mystère de l'histoire,* de Daniélou; los primeros volúmenes de los *Schriften zur Theologie,* de Rahner...

En 1958 falleció Pío XII y fue elegido Juan XXIII. Apenas transcurridos unos meses desde su elección, el 25 de enero de 1959 el papa Juan XXIII anunció su decisión de convocar un concilio ecuménico: el que sería después designado como Concilio Vaticano II, que nace con el deseo de impulsar una honda renovación eclesial [8]. Ya desde el principio quedó claro que el Concilio Vaticano II iba a desarrollar sus trabajos siguiendo una metodología inspirada en la que se aplicó en Trento y después, completada, en el Vaticano I, es decir, mediante comisiones integradas por obispos que contaran con la colaboración, como peritos, de expertos en cuestiones teológicas, exegéticas, jurídico-canónicas, etc. Así se procedió, en efecto, durante la etapa preparatoria, y así se continuó procediendo a lo largo de todo el período conciliar: en 1962, antes de que comenzaran los trabajos, Juan XXIII nombró un primer grupo de cien peritos, núme-

[7] Como muestra del eco alcanzado por la *Humani generis* en el momento de su aparición es útil consultar el conjunto de contribuciones a la Semana Española de Teología que tuvo lugar en 1951 y estuvo monográficamente dedicada a ella: *XI Semana Española de Teología: La encíclica «Humani generis»* (Madrid 1952).

[8] El texto de Juan XXIII más expresivo de sus aspiraciones al convocar el Concilio es el discurso pronunciado el 11.X.1962, en el acto de solemne inauguración de la tarea conciliar. Este discurso puede encontrarse en las ediciones de los documentos del Concilio, que recogen ordinariamente los discursos pronunciados por los Romanos Pontífices al principio y al final de las diversas sesiones; está también recogido, como es lógico, en las actas oficiales del Concilio: *Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II,* vol.I, par.I, 166-175.

ro que fue posteriormente ampliado; tanto entre los peritos designados en 1962 como entre los nombrados posteriormente estuvieron incluidos teólogos de muy diversas tendencias, de manera que puede decirse que todo el arco de la teología católica de la época precedente al Concilio estuvo representado.

El Concilio Vaticano II no aprobó ningún documento dedicado específicamente a la Teología, pero de ella se habla en casi todos los documentos que fueron promulgados, como resulta lógico en un Concilio que buscaba, precisamente, dar nuevo impulso a la evangelización, ya que la Teología desempeña un papel decisivo en todo proceso de transmisión de la fe, especialmente en momentos como los contemporáneos, caracterizados por la movilidad cultural. De manera esquemática, las enseñanzas conciliares respecto a la Teología pueden resumirse en los puntos siguientes:

a) El Concilio Vaticano II hizo suya la comprensión de la Teología ya recogida en el Vaticano I, es decir, la visión o definición de la Teología como profundización en la fe y, más concretamente, como esfuerzo de penetración intelectual en la verdad creída, a fin de poner de manifiesto la conexión existente entre los diversos misterios o verdades y alcanzar, por tanto, una síntesis de los conocimientos.

b) Insistió a la vez —y en esto va más allá del Vaticano I, aunque lo presupone— en que esa síntesis no debe ser meramente intelectual, sino vital: la Teología no versa sobre verdades desconectadas de la vida, sino sobre la realidad del Dios vivo que se comunica a los hombres. La Teología debe, pues, estar centrada en el misterio de Cristo, conducir a una percepción viva y sentida de la presencia de Cristo en la Iglesia, en los sacramentos, en la liturgia, en la vida concreta del cristiano.

c) A partir de ese núcleo central, de esa comprensión profunda del misterio de Dios y de la vocación del hombre, la Teología, coherentemente con su misión apostólica y evangelizadora, debe abrirse a los problemas que plantea la cultura contemporánea, buscando, a la luz de la revelación, solución a las cuestiones que, en su constante cambio, suscitan la sociedad y la historia humanas.

d) Para cumplir con esas funciones y tareas, la Teología —y pasamos así de la enunciación de objetivos a la consideración de la metodología— debe radicarse en la Escritura, unida a la Tradición, y proceder en conexión con la enseñanza del Magisterio, sin olvidar en ningún momento que su finalidad última es la comprensión de la verdad cristiana; en otras palabras, el momento histórico-positivo y el momento especulativo del proceder teológico deben crecer y desarrollarse armónicamente, ya que de esa armonía depende que se alcance de hecho esa síntesis intelectual que es fruto connatural de la

reflexión y del estudio y garantía de la vivencia efectiva de la fe y de su irradiación sobre los pueblos y las culturas [9].

2. La eclosión de la Teología en el período postconciliar

Las orientaciones que acabamos de resumir, junto con el tenor de los documentos aprobados por el Concilio, en los que se busca ofrecer una presentación viva, hondamente bíblica y culturalmente actualizada de la verdad cristiana, y la advertencia del importante papel que teólogos y exegetas habían desempeñado en el desarrollo de los trabajos conciliares, hicieron que el conjunto de la comunidad cristiana adquiriera una fuerte conciencia acerca de la incidencia que la reflexión teológica tiene en la vida cristiana.

Los años posteriores a la clausura del Concilio Vaticano II presenciaron, en consecuencia, una verdadera eclosión del interés por la reflexión y la producción teológicas. Y, lo que importa más, esa eclosión del interés por la Teología estuvo unida a una profundización en la toma de conciencia sobre el papel de la Teología —y por tanto del teólogo— en la vida y en el apostolado cristianos. La constitución por Pablo VI de la Comisión Teológica Internacional, como organismo encaminado a expresar y fomentar la conexión entre la Santa Sede y el conjunto del mundo teológico, es, junto a otros muchos datos que podrían citarse, claro reflejo de esta nueva situación [10].

La docencia teológica y las instituciones en las que esa docencia se imparte —seminarios, facultades de Teología, etc.— no permanecieron ajenas, como es lógico, a este desarrollo de las ideas o, más exactamente, de las mentalidades. Durante toda la primera parte del siglo, aunque no faltaron excepciones, hubo un fuerte hiato entre las obras en las que se apuntaba la renovación teológica y los manuales o tratados, que continuaron manteniendo la estructura, el tono y la metodología acuñados por la escolástica del siglo XVIII. La obra conciliar impulsó a superar esas diferencias. Los seminarios conocieron

[9] Para una documentación de esa síntesis y un análisis más detenido de las enseñanzas del Vaticano II, ver ILLANES, J. L., *Teología y Facultades de Teología* (Pamplona 1991), 17-55; ver también LATOURELLE, R., *Vaticano II: balance y perspectivas* (Salamanca 1989) (en especial los apartados «Contexto histórico y perspectiva de método» y «Problemas de formación teológica»).

[10] El anuncio de la constitución de la Comisión Teológica Internacional fue dado por Pablo VI en el consistorio del 28 de abril de 1969; sus estatutos fueron aprobados el 12 de julio siguiente y aparecieron en AAS 61 (1969), 540-541. Tanto esos estatutos como el texto de las diversas alocuciones dirigidas por Pablo VI a la CTI están recogidos en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1970-1979* (Madrid 1983), 249-272.

y, en ocasiones, sufrieron profundos cambios; documentos pontificios o episcopales —entre los que sobresale la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis,* promulgada por la Congregación para la Educación Católica el 6 de enero de 1970— fueron ofreciendo criterios y orientaciones, tanto disciplinares como académicas. Respecto a los estudios universitarios, la Congregación para la Educación Católica publicó, en 1968, unas normas que abrían un período de experimentación que se cerró en 1979 con la promulgación de la constitución apostólica *Sapientia christiana,* que derogó y sustituyó a la *Deus scientiarum Dominus,* de 1931. Mientras tanto, la creación de nuevas Facultades de Teología en bastantes países —entre ellos España, donde en el plazo de siete años, entre 1967 y 1974, se constituyeron seis nuevas facultades teológicas [11]— había modificado considerablemente el panorama de la docencia teológica de rango universitario, creando una dinámica que, al menos en las intenciones, aspiraba a consolidar e incluso extender el ritmo de desarrollo del quehacer teológico [12].

Paralelamente a ese desarrollo institucional, tenía lugar un fenómeno aún de mayor importancia: la ampliación de horizontes, tanto temáticos como geográficos. El proceso de apertura hacia cuestiones nuevas, iniciado en la década de 1940, se fue extendiendo y potenciando, ensanchando considerablemente el campo de la reflexión teológica, hasta trascender el marco de los tratados clásicos y plantear de modo frontal la necesidad de su reforma o ampliación [13].

[11] Como ya señalamos en su momento, a raíz de la legislación de 1931 los seminarios metropolitanos, que habían sido erigidos como facultades a fines del XIX, perdieron esa condición. Quedó en España una sola Facultad de Teología: la de Comillas, a la que se unió, en 1940, la de Salamanca. Todas las demás son de erección postconciliar.

[12] Sobre este conjunto de hechos y documentos, es decir, la Const. ap. *Sapientia christiana* y las diversas instrucciones y cartas a las que hemos hecho referencia en el texto, ver ILLANES, J. L., *Teología y Facultades de Teología* o.c., 132-137 y 181-223. Sobre el proceso de creación de nuevas Facultades, ver en esa misma obra, p.244-245.

[13] Por la importancia y amplitud de sus implicaciones no sólo litúrgicas, sino culturales y sociales, mencionamos la temática relacionada con la mujer y, por tanto, sobre la polaridad masculinidad-feminidad. La bibliografía sobre la feminidad y el feminismo es inmensa; damos por eso sólo algunas indicaciones introductorias: MARÍAS, J., *La mujer en el siglo XX* (Madrid 1979); EISENSTEIN, H., *Contemporary feminist thought* (Londres 1988); FOLGUERA, P. (dir.), *Feminismo en España: dos siglos de historia* (Madrid 1988); SCOLA, A., *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer* (Madrid 1989); AA.VV., *La mujer, realidad y promesa* (Madrid 1989); CASCIARO, J. M., y VILADRICH, P. J. (dirs.), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia* (Pamplona 1989); CASTILLA, B., *La complementariedad varón-mujer* (Madrid 1993); LEHMANN, K., «La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica», en *Communio* 5 (1982), 237-245; GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo,* o.c., 447-480; AUBERT, J., *La mujer. Antifeminismo y cristianismo* (Barcelona 1976); KASSEL, M. (dir.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung* (Stuttgart 1988); CARR, A., *Transforming grace: christian tradition and women's experience* [San Francisco

El crecimiento de las comunidades cristianas ha provocado, por su parte, que la Teología, que, hasta fines del siglo XIX, era una realidad preponderante y casi exclusivamente europea, y que, en la primera parte del siglo XX, había comenzado a recibir aportaciones norteamericanas, se viera paulatinamente incrementada con reflexiones, escritos y perspectivas provenientes de otras áreas geográficas —América Latina, Asia, Africa— con las implicaciones, también temáticas, que de ahí derivan, particularmente respecto a las variadas vertientes o manifestaciones de la inculturación [14].

Todo ello en un contexto que, junto a muchos factores positivos, ha connotado la existencia de tensiones radicales e incluso de crisis. Si en un primer momento pudo pensarse que el Concilio, con cuanto implicaba de toma de conciencia de la Iglesia sobre su situación y misión presentes, así como —a otro nivel— de sedimentación de las aportaciones teológicas realizadas durante las décadas que le precedieron, iba a representar el inicio de un período de desarrollo armónico y progresivo, los hechos matizaron pronto esa esperanza: la reflexión y la producción teológicas procedieron a través de una pluralidad de planteamientos no sólo diversos, sino incluso divergentes, y, en más de un momento, fuertemente críticos entre sí y con el conjunto de la tradición eclesial. No es, pues, extraño que el panorama teológico contemporáneo esté marcado por una fuerte diversidad e incluso dispersión [15]. Ni tampoco que la Teología —su naturaleza,

(USA) 1988]; López, C., y Parreno, M., *La mujer en la Iglesia y en el quehacer teológico* (Salamanca 1991); Galindo, A. (dir.), *Dignidad de la mujer y fe cristiana* (Salamanca 1989); Ratzinger, J., y otros, *Misión de la mujer en la Iglesia. Comentarios a la declaración «Inter insigniores»* (Madrid 1978); Toso, M., *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica «Mulieris dignitatem»* (Turín 1989); Macciocchi, M. A., y otros, *Las mujeres según Wojtyla. Veintinueve claves de lectura de la «Mulieris dignitatem»* (Madrid 1992).

[14] Datos al respecto en Vilanova, E., *Historia de la Teología cristiana*, t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX*, o.c., 987-1011; Gibellini, R., *La teologia del XX secolo*, o.c., 481-522 (ver también 422-445), y Ford, D. F. (dir.), *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century*, o.c., t.II, 171-252; Chenu, B., *Théologies chrétiennes des tiers mondes* (Paris 1987); Muzorewa, G., *The origin and development of african theology* (Nueva York 1985); Young, J. U., *Black and african theologies: siblings or distant cousins?* (New York 1986); Mugambi, J. N. K., *African christian theology. An introduction* (Nairobi 1989); Gibellini, R. (dir.), *Percorsi di teologia africana* (Brescia 1994); AA.VV., *Dieu en Asie* (Paris 1982); Clark, F. X., *An introduction to the Catholic Church of Asia* (Manila 1987); De Smet, R. V., «La teología en la India», en Vorgrimler, H., y Gucht, R. V. (dirs.), *La teología en el siglo XX*, o.c., vol.I, 348-361; Mookenthottam, A., *Indian theological tendencies* (Berna 1978).

[15] En los siguientes apartados de este capítulo describiremos los principales movimientos teológicos surgidos o difundidos durante la segunda mitad de nuestro siglo. La exposición debería, o podría, completarse mediante un análisis por países o áreas culturales, pero ello reclamaría una extensión muy superior a la posible. Respecto a los ámbitos de habla castellana, más directamente relacionados con este manual, advirtamos no obstante que sobre la evolución de la Teología en América Latina durante este

su método, su relación con el magisterio y con la predicación—, y, en consecuencia, la figura y la misión del teólogo, hayan sido, durante estos años, objeto de constante atención y de debate con una intensidad mucho mayor que en ninguna otra época de la historia, dando origen no sólo a una abundante literatura de carácter científico, sino también a numerosas y sentidas intervenciones magisteriales [16].

II. LA TEOLOGIA DE LA SECULARIZACION

Un episodio marcó fuertemente no sólo el teologizar sino también, e incluso más, la vida eclesial de los años 1960 y 1970: el debate sobre la secularización o, mejor, sobre la valoración teológica de la secularización. La sociedad occidental contemporánea es, sin duda, una sociedad fuertemente secularizada, con una amplia implantación social de un ateísmo positivo o, en otros casos, de un agnosticismo o de una declarada indiferencia religiosa. Se trata de un dato sociológico que, en uno u otro grado —según los diversos tiempos—, viene siendo considerado desde décadas atrás. La novedad en los planteamientos que desembocan en la «teología de la secularización» tal y como se articula y difunde en los años 1960, radica más bien en la valoración que se

siglo diremos algo más adelante, al comienzo del apartado dedicado a la teología latinoamericana de la liberación. Y que sobre el desarrollo de la Teología en España, además de las consideraciones ya ofrecidas, pueden encontrarse otros datos, referidos también a los últimos decenios, en ILLANES, J. L., «La Teología en España y las nuevas demandas científicas y sociales», en AA.VV., *Universidad y sociedad* (Bilbao 1988), 331-348; GESTEIRA, M., «La teología en España» y PIÉ I NINOT, S., «La teología en Cataluña y Baleares», en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la Teología,* t.I (Madrid 1984), 333-355 y 356-365; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Situación actual de la Teología española» y «El futuro de la teología española», en *Salmanticensis* 29 (1982), 5-41 y 383-423; BLÁZQUEZ, R., «La Teología en España y la Constitución Sapientiae christianae, en *Studium Ovetense* 6-7 (1978-79), 263-276; VILANOVA, E., «Pensament teològic en l'Esglesia catalana», en *Analecta sacra tarraconensia* 67 (1944), 31-45, y RODRÍGUEZ, I., «Introducción a la teología española contemporánea», en ANDRÉS, M. (dir.), *Historia de la teología española,* t.II (Madrid 1987), 659-912; así como en la selección de textos ofrecida por SANTIAGO OTERO, H., en *Panorama actual de la teología española* (Madrid 1974), y en los reportajes, de corte periodístico pero con informaciones útiles, de PIKAZA, X., «Tendencias teológicas en España», en *Vida Nueva* 1642 (1988), 1601-1608 y de MOLINERO, J., «Chequeo al momento teológico español», en *Palabra* 297 (febrero 1990), 34-45.

[16] Una presentación sintética del debate sobre el estatuto del teólogo, en WINLING, R., *La teología del siglo XX (1945-1980),* o.c., 344ss. Sobre las orientaciones magisteriales, desde Pablo VI hasta la Instrucción sobre *La vocación eclesial del teólogo,* del 24.V.1990, ver ILLANES, J. L., *Teología y Facultades de Teología,* o.c., 58-129 y 137-178. Para una reflexión a partir del discurso dirigido por Juan Pablo II a los teólogos españoles el 1.XI.1982, ver, además, el número especial que le dedicó *Salmanticensis,* en especial los artículos de RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Sobre teólogos y obispos», y GONZÁLEZ MONTES, A., «Sobre el estatuto epistemológico de la teología como ciencia», 309-324 y 325-357, respectivamente.

da del fenómeno: la tradición teológica precedente veía a la secularización como un proceso negativo, de alejamiento de la fe, cuya superación en consecuencia se propugna y desea; los teólogos de la secularización de las décadas de 1960 y 1970 la valoran, en cambio, como una situación no sólo estable, sino positiva, culminación de un proceso de maduración de la cultura, que hace posible una vivencia nueva, y más pura, de la fe cristiana.

Friedrich Gogarten, en la fase de su pensamiento que se inicia en torno a 1930, había anticipado ya —como señalamos en su momento— algunas consideraciones en ese sentido. Sus ideas influyeron, ciertamente, en los autores de la teología de la secularización, pero el acontecimiento que provocó la aparición de este movimiento está constituido más bien por la publicación, en 1951, de las cartas que, desde el campo de concentración nazi, había escrito entre 1944 y 1945 el teólogo y pastor protestante **Dietrich Bonhöffer** (1906-1945)[17].

En esas cartas, Bonhöffer expone, con la fuerza y el patetismo que derivan de su situación existencial, una convicción básica: el mundo contemporáneo es un mundo ateo, un mundo en el que se han desvanecido o están en proceso de desvanecerse los signos de la realidad y presencia de Dios; un mundo, pues, en el que el hombre parece llamado a vivir sin apoyarse en Dios. Esa situación —añade— es, sin duda, dramática, pero —prosigue—, vista desde la fe, se revela como una situación querida por Dios: es Dios mismo —dice— quien nos pide vivir como si El no existiera, sin encontrar en el mundo ninguna huella o vestigio de su verdad, sin necesitar de El para nada en nuestro existir histórico y mundano, pero afirmándolo

[17] Nacido en Breslavia, Bonhöffer estudió Teología en la Universidad de Berlín, de la que fue más tarde profesor. Cercano a Barth en muchos aspectos, coincidió también con él en la oposición a Hitler, si bien la llevó hasta pasar del distanciamiento y la denuncia a la acción política. En 1944 fue apresado y conducido a la cárcel y, después, a un campo de concentración en el que fue ejecutado el 9 de abril de 1945. Durante sus meses de encarcelamiento escribió a un amigo una serie de cartas, con densas reflexiones teológicas, que su destinatario publicó en 1951 con el título de *Widerstand und Ergebung (Resistencia y sumisión)*. Obras anteriores de Bonhöffer son: *Sanctorum communio: eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Sanctorum communio: reflexión dogmática sobre la sociología de la Iglesia)*, 1927; *Nachfolge (Seguimiento)*, 1937; *Gemeinsames Leben (Vida en comunidad)*, 1938, y *Ethik*, en la que comenzó a trabajar en 1939 y dejó incompleta, siendo publicada póstuma. BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Bonhöffer», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 139-147; ID., *I grandi teologi del secolo XX* o.c., t.II, 219-256; BETHGE, E., *D. Bonhöffer, teólogo, cristiano, hombre actual* (Bilbao 1970); MARLÉ, R., *D. Bonhöffer, testigo de Jesucristo entre sus hermanos* (Bilbao 1970); SORRENTINO, S., *La teologia della secolarizzazione in D. Bonhöffer* (Alba 1974); MENGUS, R., *Théorie et pratique chez D. Bonhöffer* (Paris 1978); GREMMELS, C., y PFEIFER, H., *Theologie un Biographie. Zum Beispiel D. Bonhöffer* (Munich 1983).

no obstante en la fe. El Bonhöffer de las cartas desde la prisión lleva, en suma, al extremo la contraposición dialéctica barthiana entre lo humano y lo divino, para concluir afirmando que el ateísmo, es decir, ese estado en el que la razón humana considera que puede explicar plenamente el mundo y la historia sin recurrir a la afirmación de Dios y en el que, por tanto, puede prescindir por entero de El, es una situación óptima para que la fe, al carecer de todo apoyo racional, se manifieste en toda su pureza.

Las cartas de Bonhöffer produjeron un fuerte impacto no sólo en Alemania, sino también en otros ambientes teológicos, particularmente en los anglosajones, siendo muy pronto traducidas al inglés. Diversos autores anglosajones, particularmente norteamericanos, retomaron y prolongaron esas ideas, radicalizándolas y, a la vez, simplificándolas. Es esta literatura la que constituye, propiamente hablando, el movimiento de la «teología de la secularización» —y, en un segundo momento, de la «teología de la muerte de Dios», es decir, teología para un mundo en el que la idea de Dios ha muerto— tal y como se desarrolló y alcanzó popularidad en un breve lapso de tiempo durante la década de 1960, en una rápida sucesión de obras cuyos hitos fundamentales fueron los siguientes: *Honest to God (Sincero para con Dios)*, 1963, del obispo anglicano **John A. T. Robinson** (1919-1983); *The secular meaning of the Gospel (La significación secular del Evangelio)* 1963, del profesor episcopaliano **Paul van Buren** (1924-....); *The secular city (La ciudad secular)*, 1965, del profesor baptista **Harvey Cox** (1929-....), *Radical theology and the death of God*, 1966, escrita en colaboración por el baptista **William Hamilton** (1924-....) y el episcopaliano **Thomas J. J. Altizer** (1927-....).

Con acentos diversos, según sus planteamientos y actitudes personales, estos diversos autores coinciden en la propuesta de un «cristianismo no religioso» o, con expresión más radical y provocadora, de un «ateísmo cristiano»; es decir, un planteamiento en el que, partiendo de la imposibilidad, al menos cultural, de toda referencia a Dios, se coloca el acento en la figura humana de Cristo, presentado como «el hombre para los otros», es decir, como el modelo o paradigma de una plena disponibilidad, generosidad y entrega. El Evangelio, privado de toda referencia teologal, es, en suma, reducido a ética. Más concretamente, a impulso ético, a llamada a vivir según el paradigma existencial de Cristo en un mundo que se interpreta desde sí mismo —desde la autoconciencia humana y desde los saberes científicos—, sin referencia alguna a Dios, y al que, por tanto, no cabe dirigirle, en cuanto tal mundo, palabra alguna desde la fe.

En su conjunto, las obras que dieron vida al movimiento de la teología de la secularización recibieron fuertes críticas de la mayoría

de los teólogos del momento, incluidos algunos de los autores a cuyo patrocinio acudían; entre ellos, Barth, que les acusó de superficialidad. De hecho, pasados muy pocos años, casi todos sus protagonistas cayeron en el olvido. No obstante, el eco que la teología de la secularización alcanzó durante la década de 1960 y comienzos de la de 1970 fue grande, suscitando un debate muy vivo que dejó tras de sí, en muchos ambientes —no sólo teológicos—, la convicción de que la secularización —y la secularización entendida como comprensión atea o, al menos, agnóstica del mundo y de la sociedad— constituye no una mera realidad fáctica, sino un dato definitivo e insuperable. Lo que, como resulta obvio, tiene graves e importantes consecuencias respecto al modo de entender la relación entre fe y cultura y, por tanto, la razón de ser y la función de la Teología [18].

III. DE LA HERMENEUTICA EXISTENCIAL A LA TEOLOGIA POLITICA

Centrando por un momento nuestra atención en la teología católica tal y como se desarrolla durante el período postconciliar, podemos señalar ante todo que Karl Rahner —que publicó su obra sistemática más acabada, el *Grundkurs des Glaube (Curso fundamental de la fe),* durante este período, concretamente en 1976— continuó influyendo fuertemente en el pensar teológico, tanto alemán como de otros países, durante las décadas de 1960 y 1970 [19]. A partir de fines de la década de 1960, el atractivo que la hermenéutica existencial de cuño heideggeriano había ejercido en amplios ambientes teo-

[18] Para un estudio más detenido de esta teología de la secularización, ver ILLANES, J. L., *Hablar de Dios* (Madrid 1969); ID., *Cristianismo, historia, mundo* (Pamplona 1973), 19-46 y 57-100; OGLETREE, T. W., *Controversia sobre la «muerte de Dios»* (Barcelona 1968); BENT, C., *El movimiento de la muerte de Dios* (Santander 1969); BISHOP, J., *Los teólogos de la muerte de Dios* (Barcelona 1969); RICHARD, R. L., *Secularization theology* (Londres 1967); FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio* (Roma 1967), cap. 6; MONDIN, B., *I teologi della morte di Dio* (Turín 1968); ID., *Dalla teologia radicale alla teologia cosmica. Le peripezie teologiche di H. Cox* (Roma 1970); AA.VV., *Les deux visages de la théologie de la sécularisation* (Paris 1970); DUQUOC, C., *Ambigüedad de las teologías de la secularización* (Bilbao 1974).

[19] Entre los autores cercanos a Rahner, aparte de otros de los que nos ocuparemos más adelante, mencionemos a tres, dotados todos ellos de personalidad propia: el español **Juan Alfaro** (1914-1993) y los alemanes **Heinrich Fries** (1911-....) y **Alois Grillmeier** (1910-...). Sobre Alfaro, ver MONDIN, B., «Alfaro», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 45-47; número monográfico en su honor de la revista *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989). Y sobre Fries, MONDIN, B., «Fries», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 247-251; JIMÉNEZ ORTIZ, A., *Teología fundamental: la revelación y la fe en H. Fries* (Salamanca 1988). Grillmeier fue profesor de dogmática en Frankfurt y conocido especialmente por algunos trabajos de carácter histórico; fue creado cardenal por Juan Pablo II en 1994.

lógicos, tanto católicos como protestantes, comenzó en cambio a decaer.

La evolución de las ideas, unida a la experiencia histórica y a la dinámica general de la cultura, evidenció, en efecto, los límites de una hermenéutica puramente existencial, más concretamente, la incapacidad que una hermenéutica de ese tipo experimenta para dar razón de la dimensión social del hombre. El resultado fue, un cambio de orientación filosófico-teológica; dicho en pocas palabras: decreció el influjo de Heidegger y aumentó en cambio el de Hegel o, en otros contextos, el de la metafísica clásica. En algunos casos, el planteamiento hermenéutico —es decir, la tendencia a concebir la Teología como un proceso de reinterpretación del mensaje cristiano, a fin de actualizarlo desde el horizonte de la comprensión actual que el hombre tiene de sí— no se abandonó, pero se pasó de una hermenéutica existencial a una hermenéutica socio-política. De ellos nos ocupamos a continuación.

I. La teología política según Johann Baptist Metz

Uno de los autores en los que se manifiesta de forma emblemática el proceso al que nos acabamos de referir es, sin duda, el teólogo alemán **Johann Baptist Metz** (1928-....), al que se debe el relanzamiento de la expresión «teología política», acuñada y difundida por autores de los años veinte y treinta y luego caída en desuso [20]. Formado junto a Rahner, con el que colaboró estrechamente, Metz inició en los años sesenta un proceso intelectual que le fue conduciendo de modo paulatino hacia una afirmación de la política como horizonte de la reflexión teológica.

Como reacción a la crítica ilustrada primero y a la marxista después, el pensamiento y la vida cristiana, tras un primer momento contrarrevolucionario y tradicionalista, no encontraron otra vía

[20] Nacido en Velluck (Auerbach), estudió en Bamberg e Innsbruck. Ordenado sacerdote en 1961, fue profesor en las Universidades de Munich y Münster. En 1966 pasó a la de Bielefeld. OBRAS: *Christliche Anthropozentrik (Antropocentrismo cristiano)*, 1962; *Zur Theologie der Welt (Teologia del mundo)*, 1968; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft (La fe en la historia y en la sociedad)*, 1977; *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zufunkt des Christentums (Más allá de la religiosidad burguesa. Conferencias sobre el futuro del cristianismo)*, 1980. BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Metz», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 381-385; ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, o.c., 101-150; PEUKERT, E. (dir.), *Diskussion zur «politischen Theologie»* (Mainz-Munich 1969); XHAUFFLAIRE, M., *La teologia política* (Salamanca 1974); GRASSI, G., *La svolta politica nella teologia* (Roma 1976); BAUER, G., *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die Politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen* (Mainz 1976).

—afirma Metz— que refugiarse en una «privatización» de la fe: ante un mundo que se percibía extraño e incluso hostil, el cristianismo retrocedió, reduciendo el influjo de la fe a la esfera privada. Pero —prosigue— esa solución es, a todas luces, inadecuada e insostenible; hay, pues, que reaccionar procediendo a una revitalización de la reflexión cristiana, de modo que la Teología contribuya a que la palabra de la fe vuelva a ser una palabra no sólo privada, sino también socialmente eficaz.

Un proyecto de ese tipo —no sólo legítimo, sino consustancial a la vivencia cristiana— es susceptible de muy diversas configuraciones, según los presupuestos filosóficos, culturales y teológicos que contribuyan a estructurarlo. Tal y como Metz lo terminó de precisar hasta presentarlo en *Teología del mundo* —publicada en 1968, pero recogiendo en gran parte artículos de los años inmediatamente anteriores—, depende, de forma determinante, de dos consideraciones, relacionadas entre sí: de una parte, la preocupación por evitar toda recaída en un planteamiento tradicionalista o confesional, y de otra, el trasfondo hermenéutico de todo su pensamiento y su personal valoración de presente coyuntura cultural. Esas consideraciones se resumen en dos conceptos decisivos: reserva escatológica *(eschatologischer Vorbehalt)* y mundanidad del mundo *(Weltlichkeit der Welt)*.

La historia —declara Metz— está situada bajo la reserva escatológica de Dios: ninguna nación, ningún partido, ningún proyecto político, ninguna construcción intrahistórica puede ser presentada como realización de las promesas evangélicas; el Reino está siempre más allá, manifestando la provisionalidad de todo cuando acontece y se edifica en la historia. Esa consideración —advierte en seguida— no debe llevar a una relación negativa con la historia humana, es decir, a una huida del mundo o a un desprecio de los proyectos mundanos, sino a una relación crítico-dialéctica con el presente, o sea, a un comprometerse con el acontecer, pero siendo consciente de su provisionalidad y estando por tanto abierto al futuro. Sin olvidar, de otra parte —y llegamos así al segundo, y decisivo, de los elementos configuradores de su planteamiento—, que el mundo, en la coyuntura cultural contemporánea, ha llegado a ser un mundo mundano, un mundo consciente de su mundanidad, esto es, capaz, gracias al desarrollo de la filosofía y de las ciencias, de enfrentarse desde sí mismo —es decir, sin necesidad del recurso a ideas y planteamientos religiosos— con sus propios problemas.

El resultado de todo ello es un planteamiento que el propio Metz definió como «teología política crítico-negativa». Teología política, porque se trata de una teología que se concibe a sí misma como reflexión creyente en orden a poner de manifiesto que la fe posee una dimensión social y política insoslayable, impulsando en conse-

cuencia a la acción. Crítica, porque, desde la tensión escatológica que la fe comporta, esa reflexión puede y debe criticar los proyectos humanos, denunciando la tendencia a la absolutización y al olvido del hombre singular concreto que constantemente los amenazan, abriéndolos en consecuencia a un verdadero servicio al hombre y a una constante creatividad. Negativa, finalmente, porque la palabra de la fe —y por tanto de la Iglesia— no puede extenderse más allá de la crítica: la positividad de lo que pueda y deba construirse en cada momento histórico deberá ser determinado autónomamente por el mundo mismo, por los sujetos, instituciones y grupos que lo componen, con la capacidad que les otorga un saber humano llegado a su etapa de madurez.

El proyecto de una teología política tal y como Metz lo propuso suscitó adhesiones, particularmente en la medida en que propugnaba una toma de conciencia sobre las dimensiones o implicaciones sociales de la fe. Y a la vez críticas, sobre todo en relación con el agnosticismo teo-antropológico que implican sus afirmaciones sobre la mundanidad del mundo. El hecho es, en efecto, que la capacidad que la fe posee no sólo para impulsar a la acción, sino para iluminarla queda, en Metz, fuertemente cercenada, lo que no dejó de ser señalado desde muy diversas perspectivas [21].

2. Teología de la esperanza y de la cruz según Jürgen Moltmann

El proceso desde una hermenéutica existencial a una hermenéutica política que se dio en algunos autores católicos se manifestó también en pensadores protestantes. La figura aquí más representativa es, sin duda, el teólogo luterano **Jürgen Moltmann** (1926-....) [22].

[21] Una síntesis del debate ulterior sobre la teología política, en GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, o.c., 328-336, y, con más detalle, en las obras de Peukert, Xhaufflaire y Grassi citadas en la nota precedente.

[22] Natural de Hamburgo. Estudió en Gotinga. Fue profesor en Wüppertal y Bonn, hasta que, en 1968, accedió a la cátedra de teología sistemática en Tubinga. OBRAS: *Theologie der Hoffnung (Teología de la esperanza)* 1964; *Umkehr zur Zukunft (Conversión al futuro)*, 1970; *Der gekreuzigte Gott (El Dios crucificado)*, 1972; *Kirche in der Kraft des Geistes, ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie (La Iglesia en la fuerza del Espíritu. Ensayo para una eclesiología mesiánica)*, 1975; *Trinität und Reich Gottes (Trinidad y reino de Dios)*, 1980; *Gott in der Schöpfung (Dios en la creación)*, 1986; *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen (El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas)*, 1990. BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Moltmann», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 391-397; MARLÉ, R., «Moltmann», en FERMET, A., y MARLÉ, R., *Théologies d'aujourd'hui* (Paris 1973), 235-270; GIBELLINI, R., *La teologia di J. Moltmann* (Brescia 1975); NIEWIADOMOSKI, J., *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmann* (Innsbruck-Viena 1982); DEUSER, H., y MARÍN, G. M. (dirs.), *Gottes Zukunft. Zukunft der Welt* (Munich 1986).

Como otros muchos teólogos protestantes de su generación, Moltmann edificó su planteamiento teológico en diálogo crítico con Barth y Bultmann, con los que se enfrentó desde la óptica que desde el principio le fue propia: la histórico-práctica o social. Desde otra perspectiva, su pensamiento entronca con esa comprensión de la historia —de orígenes, en parte, bíblicos, aunque secularizados— como movimiento orientado hacia el futuro, que Hegel y Marx contribuyeron a potenciar y que el filósofo Ernst Bloch relanzó al publicar, durante la segunda mitad de la década de 1950, su estudio sobre *El principio esperanza*[23].

Fue, de hecho, poco después de la aparición de esa obra cuando Moltmann, en 1964, dio a la luz su primer libro importante: *Teología de la esperanza,* que es, en parte, una réplica dialógica a la obra de Bloch y, sobre todo, un intento de repensar el mensaje cristiano desde la perspectiva de la esperanza. La dimensión escatológica, la tensión hacia la consumación, o, por mejor decir, y a fin de atenernos más estrictamente al texto de nuestro autor, hacia el futuro, y en consecuencia la esperanza, no son —afirma Moltmann— un elemento más de la comprensión cristiana de las cosas, sino el elemento fundamental y decisivo. A la fe —reconoce— le corresponde, sin duda, la prioridad, pero —añade en seguida— a la esperanza le corresponde la primacía. La fe sin esperanza permanece inerte y vacía, carente de vitalidad. Es la esperanza la que impulsa y mueve, y la que permite al creyente situarse de manera plena ante la realidad.

Esta afirmación de una primacía de la esperanza se une en los escritos de Moltmann —que precisa así los contornos de su planteamiento— a una presentación de la religión cristiana como religión de la promesa: el Dios que se manifestó a Israel es un Dios que actúa y promete y que, en consecuencia, abre hacia el futuro. Esa estructura de la relación entre Dios e Israel se mantiene y refuerza —prosigue Moltmann— en Cristo: Cristo no es, en efecto —declara con frase neta—, la culminación de las promesas, sino más bien su confirmación definitiva: en la resurrección de Cristo las promesas divi-

[23] **Ernst Bloch** (1885-1977) pertenece a la línea de pensamiento marxista que intentó una reinterpretación de Marx en un sentido humanista; su obra más importante es, como queda dicho, *Der Prinzip Hoffnung (El principio esperanza)*, en tres volúmenes, publicados entre 1954 y 1959. Para una exposición sintética de su pensamiento, ver, entre otras historias de la filosofía, URDÁNOZ, T., *Historia de la Filosofía,* t.VIII: *Siglo XX: Neomarxismos; Estructuralismo; Filosofía de inspiración cristiana,* o.c., 171-198; para una consideración más amplia, UREÑA, M., *Ernst Bloch, ¿un futuro sin Dios?* (Madrid 1986); UNSELD, S. (dir.) *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk* (Frankfurt 1965); KIMMERLE, H., *Die Zukunfts Bedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Bloch* (Frankfurt 1968); JAGER, A., *Reich ohne Gott* (Zurich 1969); BORGHELLO, U., *Ateísmo en el cristianismo* (Madrid 1979); RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Salamanca 1978).

nas no culminan, como si con ella —con la resurrección— la historia se cerrara, sino que han recibido confirmación suprema, y en consecuencia se han hecho universales, potenciando así hasta el extremo la orientación hacia el futuro. Ciertamente —prosigue— el futuro al que Cristo abre no se agota en ninguna realización histórica, pero no por ello el mensaje cristiano aparta de la praxis, sino que, al contrario, conduce a ella: la esperanza, en la medida en que denuncia la limitación del presente, invita a luchar por un futuro que ella misma, aunque no ofrezca soluciones, declara posible al remitir a la fuerza que deriva de la promesa de Dios.

La primacía otorgada a la esperanza y, más radicalmente, la presentación del mensaje cristiano como mensaje cuyo contenido es la promesa, inciden, tal y como Moltmann los entiende e interpreta, en una fuerte unilateralidad: silencia, en efecto, de manera radical, la dimensión de comunicación divina que la economía cristiana implica, exponiéndose así a una deformación del conjunto de la predicación y la espiritualidad cristianas. Moltmann no fue, en los años siguientes a la publicación de *Teología de la esperanza,* sensible a este punto, sino más bien a otro: el excesivo optimismo que se desprendía de toda su exposición, en la que las perspectivas de un futuro más humano parecían darse como obvias y carentes de dramatismo. De ahí una segunda etapa de su pensamiento en la que la historia como drama ocupa un lugar decisivo. La obra clave en esta etapa es *El Dios crucificado,* publicada en 1972, en la que aspira a completar las afirmaciones sobre el futuro con afirmaciones sobre el presente en cuanto momento de la cruz.

La resurrección, que confirma las promesas divinas, dota de contenido a la esperanza, pero —advierte ahora— sin la referencia a la cruz, podría parecer que esas promesas corren marginales a la historia humana, que conoce el dolor, la marginación y la injusticia. La realidad es, en cambio, que la resurrección acontece después de la cruz, poniendo así de manifiesto que las promesas divinas no se realizan de espaldas al sufrimiento humano, y ello con tanta más hondura —añade Moltmann— cuanto que la cruz es un acontecimiento radical y plenamente trinitario y divino. Moltmann rechaza, en suma, la interpretación de la cruz como sufrimiento de Cristo en cuanto hombre, para retrotraer ese sufrimiento al interior de la vida divina. La cruz es, pues, para Moltmann, «historia de Dios», historia divina que incluye en sí la historia humana, con todos sus abismos de dolor y de amargura. El Dios crucificado es así, y a fondo —concluye—, el Dios de la esperanza, ya que en él se nos revela que nuestro sufrimiento y nuestra muerte, como nuestra vida y nuestra alegría, están integrados en la vida de Dios. Desde ese Dios, desde un Dios que muere y resucita, cuyo vivir trinitario es un verdadero

morir y resucitar, la historia humana —toda ella, en su exaltación y en su drama— puede ser afrontada y vivida. Apoyado en ese Dios, el hombre puede enfrentarse con la historia, también en cuanto tragedia, y realizar en ella «acciones de esperanza», de resistencia al mal y de positiva liberación.

Las frases que anteceden reflejan no sólo el contenido de la obra de Moltmann, sino también el *pathos*, la vibración, que la caracteriza. Ponen de manifiesto a la vez la ambigüedad de su pensamiento. Porque Moltmann tiene ciertamente razón al oponerse, como lo hace en diversos momentos, a la visión aristotélica y estoica de Dios como un ser indiferente al sufrimiento humano; pero cuando, para superar ese planteamiento, traslada la muerte y la historicidad al interior de lo divino, incide en el mito. El idealismo hegeliano está hondamente presente en Moltmann, con todas las consecuencias que de ahí derivan [24].

IV. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La independencia política, alcanzada durante el primer tercio del siglo XIX, implicó para todo el conjunto de naciones que integran el amplio ámbito cultural que designamos con la expresión América Latina el comienzo de una nueva etapa, llena de esperanzas, pero no exenta de dificultades, también, y muy particularmente, por lo que se refiere a la Teología, a cuyo desarrollo afectaron muy profundamente la conmoción social provocada por las guerras de independencia, el regreso a la metrópoli de parte del clero y la desaparición casi universal de las facultades de Teología al implantarse en toda esa área el modelo napoleónico de universidad [25]. Ya avanzado el siglo XIX y a lo largo de toda la primera mitad del siglo XX se produjo, en cambio, un movimiento de recuperación: potenciación del nivel

[24] Señalemos, para completar la exposición, que, en etapas posteriores de su producción intelectual, manteniendo las coordenadas fundamentales de su pensamiento, ha dedicado particular atención a las cuestiones relacionadas con la creación y la ecología; sus posiciones más significativas son, no obstante, las reflejadas en el texto.

[25] Falta, que sepamos, un estudio de conjunto de las vicisitudes históricas experimentadas por las facultades de Teología latinoamericanas. Sobre los orígenes y desarrollos de las universidades en Latinoamérica hasta el siglo XIX, ver GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, J., «La Iglesia y la enseñanza superior», en BORGES, P. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)* (BAC Maior, 37) (Madrid 1992), t.I,, 699-714, y RODRÍGUEZ CRUZ, A. M., *La universidad en la América hispánica* (Madrid 1992). Entre los diversos estudios parciales, citemos el de MONSALVE ZANATTI, M., «Historia de la Universidad de San Marcos y su Facultad de Teología», en *Revista teológica limense* 28 (1994), ya que esta facultad, que pervive hasta nuestros días, constituye precisamente la excepción más significativa al proceso de desaparición de centros teológicos que, como acabamos de decir en el texto, tuvo lugar durante el siglo XIX.

de los seminarios, creación de centros o facultades de Teología en diversas universidades católicas, aparición de revistas y publicaciones, etc., hasta llegar, a mediados de nuestro siglo, a un período de consolidación [26].

La evolución socio-política del subcontinente latinoamericano se vio enfrentada, precisamente en ese momento, a una encrucijada decisiva: las expectativas de desarrollo económico y social se presentaban a la vez ineludibles —la situación de pobreza no podía seguir siendo tolerada— y complejas, ya que las perspectivas de una efectiva mejora social no resultaban claras. En ese contexto, la teología se sintió impulsada a pronunciarse. Fue así como, por los mismos años en que en Europa se desarrollaba el debate sobre el proyecto de una teología política, en América Latina fue incubándose y adquiriendo forma otro proyecto teológico, que en algunos aspectos entroncaba con el europeo, aunque en otros iba mucho más allá: la propuesta de una teología de la liberación o, más concretamente, de una teología latinoamericana de la liberación [27].

[26] No se cuenta todavía con una exposición sintética suficientemente completa sobre la historia de la teología latinoamericana; pueden, no obstante, encontrarse datos en: AA.VV., *Materiales para una historia de la Teología en América Latina* (San José de Costa Rica 1981); DUSSEL, E. «História recente da teologia na América Latina», en DUSSEL, E. (dir.), *500 anos da história da Igreja na América Latina* (São Paulo 1992), 546-562; GUTIÉRREZ, G., «A situação da teologia», en BEOZZO, J. O., *A Igreja Latino-Americana às vésperas do Concílio Vaticano II* (São Paulo 1993), 41-45; MACCARONE, J. C., «La teología en la Argentina. Segunda mitad del siglo XX. ¿Tradición o ruptura?», en *Teología* 29 (1992), 155-168; SARANYANA, J. I., *El quinto centenario en perspectiva teológica* (Pamplona 1993).

[27] La literatura sobre la teología latinoamericana de la liberación es muy abundante; damos por eso sólo una selección introductoria: MATEO-SECO, L. F., «Liberación, Teología de la», en *GER*, t.XXV, 1139-1146; RODRÍGUEZ, P., e ILLANES, J. L., *Progresismo y liberación* (Pamplona 1975); MONDIN, B., *I teologi della liberazione* (Roma 1977); CHENU, B., y LAURET, B. (dirs.), *Théologies de la libération. Documents et débats* (Paris 1985); IBÁÑEZ-LANGLOIS, J. M., *Teología de la liberación y lucha de clases* (Madrid 1985); MORENO, F., *Antecedentes históricos y estructura de la teología de la liberación* (Santiago de Chile 1985); GIBELLINI, R., *Il dibattito sulla teologia della liberazione* (Brescia 1986); DUQUOC, C., *Libération et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amerique Latine et l'Europe* (Paris 1987); MARLÉ, R., *Introduction à la théologie de la libération* (Paris 1988); HENNELLY, A. T. (dir.), *Liberation theology. A documentary history* (Nueva York 1990); OLIVEROS, R., «Historia de la teología de la liberación», en ELLACURÍA, I., y SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Madrid 1990), 17-50, LIBÂNIO, J. B., «Panorama da teologia da América Latina nos últimos vinte anos», en LIBÂNIO, J. B., y ANTONIAZZI, A., *Vinte anos de teologia na América Latina* (Petrópolis 1994); MONDIN, B., «Teologia della liberazione: rassegna bibliografica», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994), 247-263. Una amplia información, con selección de textos, sobre la polémica suscitada en torno a esta corriente teológica, puede encontrarse en los *dossiers* preparados por R. VEKEMANS y sus colaboradores: *Teología de la liberación y cristianos para el socialismo* (Bogotá 1976); *Teología de la liberación. Análisis y confrontación hasta «Libertatis nuntius»* (Bogotá 1986); *Teología de la liberación.*

El vocablo «liberación» puede ser usado en muchos sentidos; en el contexto que ahora nos ocupa indica la aspiración a una sociedad justa y digna del hombre y, más concretamente, el esfuerzo a través del cual, superando deficiencias, trabas y limitaciones, puede realizarse ese ideal. La teología de la liberación constituye, en ese sentido, un intento de integrar esas aspiraciones en el interior de una comprensión cristiana de la vida y en el contexto de la situación socio-política latinoamericana de los años sesenta y siguientes, es decir, en el contexto de sociedades que conocen hondos problemas económicos y políticos, más aún, situaciones de pobreza extrema y de injusticia flagrante.

Analizando la literatura teológica latinoamericana de las décadas de 1960 y 1970 se advierte que, dentro del movimiento de ideas y preocupaciones pastorales que llevaron a centrar la reflexión sobre los ideales de promoción social y de justicia, coexistían en realidad dos planteamientos, muy diversos desde una perspectiva teorética. En uno de ellos la liberación es considerada un objetivo o ideal de primordial importancia, pero no totalizador, de tal manera que constituye una cuestión de la que la reflexión teológica puede y debe ocuparse, y por cierto con particular atención, pero sin hacer de ella el eje de todo su proceder. Para el otro planteamiento, en cambio, la liberación no es tanto un tema del que se ocupa la Teología cuanto, mucho más radicalmente, la perspectiva o criterio a partir del cual debe estructurarse todo el teologizar.

Esta segunda línea de pensamiento —que es a la que ordinariamente se hace referencia cuando se habla de teología latinoamericana de la liberación— estuvo preparada por algunos escritos aparecidos durante la década de 1960, pero adquirió plena fisonomía con la publicación ya en 1970 del libro *Teología de la liberación. Perspectivas,* del peruano **Gustavo Gutiérrez** (1928-....), que puede considerarse, con todo derecho, como la carta constitutiva del movimiento y cuya línea argumentativa conviene, por tanto, analizar.

De forma sintética puede decirse que todo el planteamiento de Gutiérrez parte de una afirmación fundamental: la atribución de una radical centralidad a la liberación político-social, entendida a la vez como ideal y como empeño histórico concreto. Es necesario distinguir —afirma Gutiérrez— entre la liberación teológica y la liberación política, entre la liberación del pecado ganada y conferida por Cristo y la aspiración de la humanidad a liberarse por entero de la esclavitud, de la miseria, de la injusticia; pero sería equivocado

Dossier alrededor de la «Libertatis conscientia» (Bogotá-Caracas 1988). Desde la perspectiva de la metodología teológica, nos permitimos remitir a la síntesis ofrecida en ILLANES, J. L., «Teología de la liberación. Análisis de su método», en *Scripta Theologica* 17 (1985), 743-786.

—añade— presentar ambos procesos como heterogéneos y extraños entre sí. Más aún —prosigue, dando así un paso en el que radica lo peculiar de su posición—, se debe afirmar que ambos procesos, aun siendo distintos, no sólo poseen puntos de conexión o interacción, sino que son inseparables, y ello hasta el punto de que no hay verdadera incorporación a Cristo, verdadera liberación del pecado, sin la participación en actos políticamente liberadores.

Esa inseparabilidad —aun supuesta su distinción— entre liberación teológica y liberación política hace que esta última no sea un aspecto más, entre otros, del actuar cristiano, sino una dimensión constitutiva de ese actuar y, en consecuencia, una perspectiva desde la que puede y debe estructurarse la totalidad de la reflexión teológica. En otras palabras, cuando, siguiendo a Gustavo Gutiérrez y a quienes participan de su planteamiento, se habla de teología de la liberación, no se quiere indicar que la Teología —a la que se supone ya constituida como ciencia— debe ocuparse, también, del problema de la liberación política, sino más bien y mucho más radicalmente: *a)* en primer lugar, y ante todo, que el cristianismo se vive y experimenta realmente sólo en y a través del efectivo compromiso con los procesos políticos de liberación, y *b)* en segundo lugar, y en consecuencia, que la Teología, reflexión sobre el existir cristiano, se constituye como ciencia sólo a partir de ese empeño concreto por contribuir a la liberación, y en conexión con ese empeño.

La teología de la liberación, tal y como la concibe Gustavo Gutiérrez, puede, pues, ser definida como reflexión sobre la fe en cuanto fuente de la praxis liberadora, o también, y quizá más exactamente, como reflexión sobre la fe desde la praxis de liberación: el empeño por la liberación, realidad histórica sustantiva, ofrece, en efecto —según Gutiérrez y quienes se sitúan en su línea de pensamiento—, la perspectiva adecuada para acceder a una verdadera comprensión del mensaje evangélico. Teologizar implica, en suma —de acuerdo con este planteamiento metodológico—, dar vida a una «hermenéutica política del Evangelio», es decir, a una relectura del mensaje cristiano que, al situarlo en el contexto de la acción política liberadora, evidencie sus exigencias histórico-concretas y contribuya a potenciar e impulsar esa acción.

En la obra del propio Gustavo Gutiérrez —y más concretamente en su *Teología de la liberación*— esta tarea de reinterpretación o relectura de la totalidad de la dogmática cristiana está claramente planteada, pero él mismo no procedió a realizarla: en sus escritos —y en los que inmediatamente le siguieron, como los brasileños **Hugo Assmann** (1933-...) y **Ruben Alves** (1933-....), católico el primero, protestante el segundo, o el argentino, pero residente en México, **Enrique Dussel** (1934-....)— predominó la temática práctico-

moral. Fueron otros autores, en realidad contemporáneos pero a los que se designa a veces, aunque la expresión sea discutible, como «segunda generación de la teología de la liberación» —el brasileño **Leonardo Boff** (1938-....), los españoles-salvadoreños **Jon Sobrino** (1938-....) e **Ignacio Ellacuria** (1930-1989), el uruguayo **Juan Luis Segundo** (1925-....), etc.—, quienes realizaron ese paso, procediendo a una reinterpretación de otros aspectos del mensaje cristiano, especialmente en relación con la cristología y la eclesiología [28].

El pensamiento de Gustavo Gutiérrez, y de los otros autores mencionados, presupone, desde una perspectiva histórico-social, la situación política y económica de América Latina. Desde una perspectiva intelectual entronca, de una parte, con el pensamiento marxista, y, de otra, con la hermenéutica bultmaniana. De Marx reciben la atribución de primacía a la praxis, así como la consideración de la política como la dimensión radical y básica del ser y de la historia humanas. De Bultmann heredan, en cambio, la consideración de la hermenéutica como una tarea en la que el texto evangélico constituye no tanto un mensaje cuanto un punto de referencia que permite al sujeto interpretarse a sí mismo, si bien el sujeto al que la teologia de la liberación se refiere no es tanto el existente singular como el hombre en cuanto situado en el interior de los procesos político-sociales. De ahí la centralidad que la situación histórico-política adquiere en orden a la lectura e interpretación del Evangelio, con el riesgo —más o menos acusado según los autores— de desembocar en una reinterpretación fuertemente reductiva, en sentido político, del mensaje cristiano.

La aparición y difusión de la teología de la liberación han estado de hecho acompañadas de un duro debate teológico. En 1974 la Comisión Teológica Internacional se interesó por el tema, llegando, en 1976, a un documento titulado *Promoción humana y salvación cristiana,* en el que formulaba serias reservas a su respecto [29]. En 1984 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* en la que, al mismo tiempo que se deja constancia de la legitimidad —más aún, de la necesidad— del empeño en favor de la justicia, se advierte

[28] Sobre las obras y el pensamiento de los autores mencionados, y los demás representantes de esta teología de la liberación, puede verse la bibliografía citada en la nota anterior, así como MONDIN, B., *Dizionario dei teologi* o.c., voces «Gutiérrez» (p.297-298), «Assmann» (p.72-73); «Alves» (p.52-54); «Boff» (p.121-124), «Sobrino» (p.563-566), «Segundo» (p.558-559) y MATEO-SECO, L. F., *G. Gutiérrez, H. Assmann, R. Alves: Teología de la liberación* (Madrid 1981).

[29] El documento, publicado en su día en diversas revistas, se encuentra recogido en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1970-1979,* o.c., 149-170. Junto con las relaciones que sirvieron de base a las discusiones durante el período de su preparación, fue publicado en el volumen LEHMANN, K. (dir.), *Comisión Teológica Internacional. Teología de la liberación* (Madrid 1978).

frente a los graves riesgos de deformación de la fe que implican el recurso al análisis marxista y la práctica de una hermenéutica sociopolítica del mensaje cristiano [30]. Año y medio después, la Congregación publicó un nuevo documento —la *Instrucción sobre libertad cristiana y la liberación*—, en el que aborda el tema positivamente, indicando en la doctrina social de la Iglesia la guía para una verdadera praxis cristiana de la liberación [31].

Los escritos y las ideas de esta línea de teología de la liberación tuvieron amplia difusión —con fuertes repercusiones eclesiales e incluso políticas— durante la década de 1970 y primera parte de la de 1980, extendiéndose más allá del mundo latinoamericano en el que esa teología había nacido [32]. En la segunda mitad de la década de 1980 su influjo fue decayendo como consecuencia de diversos factores, no en último lugar el conjunto de acontecimientos que, culminando en 1989, sacudieron la escena política mundial, precipitaron el hundimiento intelectual del marxismo y pusieron de manifiesto que la reflexión sobre las realidades temporales debe partir de presupuestos antropológicos, filosóficos y teológicos más hondos que los asumidos por Gustavo Gutiérrez y sus continuadores.

El debate en torno a la teología de la liberación, prolongando el precedente sobre la teología política, ha producido, en todo caso, al menos dos frutos fundamentales. Ha contribuido, en efecto, de una parte, a subrayar de manera particularmente neta la responsabilidad social del cristiano. Y ha llevado, de otra, y como complemento necesario de lo anterior, a recuperar la conciencia de la fe como luz, es decir, como verdad que no sólo impulsa, sino orienta en orden al juicio sobre los problemas ético-sociales y, en consecuencia, a revalorizar la doctrina social de la Iglesia en cuanto elemento integrante de la comprensión cristiana de la vida, cuestión ésta decisiva no sólo respecto al análisis crítico del planteamiento marxista, sino también —como ha puesto de relieve Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus*— respecto a la valoración de toda teoría económico- social [33].

[30] Instrucción *Libertatis nuntius*, del 6.VIII.1984; en AAS 76 (1984), 876-909.

[31] Instrucción *Libertatis conscientia*, del 22-III-1986; en AAS 79 (1987), 554-599.

[32] Planteamientos de teología de la liberación que, de un modo u otro, se inspiran en la corriente de ideas que hemos descrito se encuentran, en efecto, no sólo en América Latina, sino también en Africa y en Asia, así como en los Estados de Unidos de América, donde influyó en la *Black Theology*, o reflexión teológica nacida en el contexto de comunidades afroamericanas, con amplia repercusión también en Sudáfrica; algunos enfoques propios de estas corrientes de teología de la liberación han tenido además eco en diversos filones del movimiento feminista. Sobre la teología de la liberación africana y asiática, pueden encontrarse datos en las obras ya citadas en la nota 14. Sobre la reflexión acerca del feminismo en el contexto de la teología de la liberación hay referencias en las obras citadas en la nota 13.

[33] Sobre las discusiones en torno la naturaleza, sentido e importancia de la doctrina

V. REVELACION, MODERNIDAD E HISTORIA EN EL CONTEXTO DE LA TEOLOGIA PROTESTANTE

Como documentan las páginas que preceden, las preocupaciones histórico-sociales ocupan un lugar de primordial importancia en la teología de la segunda mitad del siglo XX; no agotan, sin embargo, la totalidad del pensar teológico de nuestra época, que ha estado y sigue estando abierto a otras instancias culturales y a otras dimensiones de la fe, como, por ejemplo, la dimensión contemplativa, la histórico-salvífica, la antropológica o la apologético-fundamental, es decir, el empeño por mostrar sea la comunión vital con Dios que la fe implica, sea la verdad del misterio como comunicación histórica de la gracia, sea el eco que en el mensaje cristiano encuentran las preguntas que el hombre formula respecto a sí mismo, sea la conexión entre la fe y las exigencias de racionabilidad que son connaturales a la razón humana. Así ocurre tanto entre autores católicos como protestantes. Comencemos por estos últimos.

1. Wolfhardt Pannenberg

En el contexto intelectual recién aludido, debemos mencionar ante todo al alemán **Wolfhardt Pannenberg** (1928-...) [34]. La teología

social de la Iglesia surgidas en los años 1960 y 1970 y la posterior reafirmación de su valor en el magisterio reciente, ver ILLANES, J. L., «La doctrina social de la Iglesia como Teología moral», en *Scripta Theologica* 24 (1992), 839-876, con la bibliografía ahí citada.

[34] Nacido en Stetin, estudió en Basilea —donde Barth ejerció sobre él una fuerte influencia— y luego en Gotinga y Heidelberg. Después de un período de docencia en Heidelberg, pasó a Wüppertal y finalmente a Munich, donde ocupa la cátedra de teología sistemática y dirige un instituto de investigaciones ecuménicas. OBRAS: *Analogie und Offenbarung (Analogía y revelación)*, 1955; *Offenbarung als Geschichte (La revelación como historia)*, 1961; *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie (¿Qué es el hombre? La antropología contemporánea a la luz de la Teología)*, 1962; *Grundzüge der Christologie (Fundamentos de cristología)*, 1964; *Grundfrage systematischen Theologie (Cuestiones fundamentales de teología sistemática)*, 2 vols. que recogen escritos varios, 1967 y 1980; *Wissenschaftstheorie und Theologie (Teoría de las ciencias y Teología)*, 1973; *Anthropologie in theologischer Perspektive (Antropología en perspectiva teológica)*, 1983; *Systematische Theologie*, 3 vols. (Gotinga 1988-1993). BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Pannenberg», en *Dizionario dei teologi*, o.c.., 452-460; BLÁZQUEZ, R., *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg* (Vitoria 1976); FRAIJÓ, M., *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg* (Madrid 1986); GOZDZ, K., *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei W. Pannenberg* (Regensburg 1988); ROHLS, J., y WENZ, G. (dirs.), *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und Kirchliche Lehre* (Gotinga 1988); MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel* (Madrid 1992); BRENA, G. L., *La teologia di Pannenberg. Cristianesimo e modernità* (Casale Monferrato 1993).

de Pannenberg entronca con las reflexiones de un grupo o círculo de profesores jóvenes, constituido, a comienzos de los años cincuenta, en la Facultad de Teología protestante de la Universidad de Heidelberg para tratar de cuestiones teológicas generales. Fruto de esas reuniones fue la publicación, en 1961, de *La revelación como historia,* obra colectiva de la que Pannenberg escribió la introducción y una síntesis final en forma de tesis teológicas sobre la doctrina acerca de la revelación.

En ese escrito —que confirmó y amplió en otros posteriores— Pannenberg tomaba posición frente a la teología de la palabra tal y como había sido expuesta tanto por Barth como por Bultmann, es decir, como palabra que, en un caso y en el otro —aunque los enfoques fueran distintos—, se presenta separada de la historia o incluso contrapuesta a ella. La automanifestación de Dios, la revelación —afirma por su parte Pannenberg—, no acontece a través de palabras, ni tampoco a través de teofanías, del desvelamiento inmediato del propio ser divino, sino de forma indirecta, en y a través de acontecimientos históricos. Ciertamente —prosigue—, esos acontecimientos no se realizaron ni llegan a nosotros en forma de hechos brutos, sino como acontecimientos interpretados, manifestando así su sentido. La palabra tiene, pues, un papel en el proceso de la revelación, pero —y en esto insiste Pannenberg— no sólo en referencia al acontecimiento, sino siendo reconducida a todo lo que el acontecimiento, por sí mismo, contiene y desvela ante la inteligencia humana.

Más allá de Barth, a quien tiene muy presente en su texto, Pannenberg se opone en realidad a toda presentación de la revelación como revelación autoritativa, como revelación que implique una palabra que ha de ser aceptada en virtud de la autoridad de aquel que la pronuncia y no por la inteligibilidad que ella misma pone de relieve. Dicho con otras palabras, Pannenberg intenta acoger el reto de la Ilustración y su fuerte insistencia en la racionabilidad del ser humano: la fe —declara, subrayándolo con decisión— no se afirma al margen de la razón o contra ella, sino presuponiéndola y asumiéndola. La palabra de la revelación no es sólo palabra que se pronuncia en la historia, sino palabra que presupone la historia, más aún, palabra que no hace otra cosa sino desvelar una racionabilidad presente en la historia misma, de modo que resulta patente a todo aquel que dirija hacia ella —hacia la historia— su mirada.

Hablar así es, sin duda alguna, entrar en diálogo con la instancia ilustrada, pero, a la vez, acercarse a Hegel y a sus afirmaciones sobre la historia como desvelamiento de la razón. Pannenberg lo advierte y aspira a marcar distancias, señalando que el sentido de la historia no está contenido —como pensaba Hegel— en su concepto, ni tampoco en su principio, de modo que cabe aspirar a captarlo a través de

un proceso deductivo, sino sólo al final: sólo desde el fin, desde la consumación, se percibe la meta a la que tiende el acontecer y, por tanto, sólo desde el fin se capta el sentido. Esto, continúa Pannenberg, nos condenaría al silencio —al menos durante el proceder de la historia, mientras se espera ese fin que permitirá percibir y expresar el sentido de cuanto le antecede y prepara—, a no ser que hubiera un acontecimiento que anticipe la meta a la que todo se encamina. El hecho es, sin embargo, que ese acontecimiento se ha dado: es Cristo Jesús. Desde él, desde Cristo, en cuanto prolepsis anticipadora de la culminación, cabe, pues, interpretar al hombre y la historia y desvelar su sentido.

Para captar el alcance preciso que esas afirmaciones tienen en el planteamiento pannenbergiano conviene recordar el principio antes señalado: la palabra, en el proceso de revelación, no añade nada que no esté contenido en el acontecimiento y se desprenda de él. A lo que Pannenberg invita, en efecto, no es tanto a una relectura de la historia —sea en general, sea de la historia de la salvación— a la luz de Cristo, en la línea de un San Agustín o de un Cullmann, sino más bien a un análisis de la historia empírica para mostrar cómo, desde ella y a través de ella, partiendo de la consideración de la vida y resurrección de Cristo y del análisis de la autotrascendencia del ser humano —son los dos grandes temas de los que Pannenberg se ha ocupado—, se manifiesta el sentido. Su intento teológico se sitúa, pues, en grado muy considerable, en el plano de la teología fundamental, con sugerencias y aportaciones de relieve, aunque, en más de un momento, con un influjo de Hegel mayor de lo que el propio Pannenberg reconoce [35].

2. Otros autores

Dentro todavía del área cultural alemana mencionemos, además, al teólogo luterano **Eberhard Jüngel** (1934-....), que, partiendo de un horizonte netamente barthiano, intenta a la vez un ceñido diálogo con la cultura moderna, con particular referencia a su instancia atea, retomando así, aunque con mayor profundidad, la temática abordada por la teología de la secularización y de la «muerte de Dios» [36].

[35] Lo que, dicho sea entre paréntesis, resulta inevitable si se rechaza, como Pannenberg hace, toda posibilidad de que la palabra desvele algo más de lo que el acontecimiento da por sí mismo a conocer, ya que eso impulsa —aunque se intente evitarlo— a identificar de algún modo a Dios con el acontecer.

[36] Jüngel fue primero profesor en Berlín y Zurich y, finalmente, en Tubinga, donde dirige además un Instituto de Hermenéutica. Su obra más significativa es *Gott als Geheimnis der Welt (Dios como misterio del mundo)*, 1977. Ver al respecto WEBSTER,

En el protestantismo anglosajón destacan dos autores, ambos escoseces: **Thomas Forsyth Torrance** (1914-....), que ha dedicado gran parte de su empeño intelectual a la problemática relacionada con el diálogo entre la fe cristiana y la visión científica (física) del mundo [37]; y **John Macquarrie** (1919-....), que, formado en el existencialismo heideggeriano, evolucionó después hacia preocupaciones cada vez más inmeditamente pastorales [38]. Mencionemos también la *process theology* o teología del proceso, que intenta —no sin una cierta dosis de ambigüedad— repensar la relación entre Dios y mundo a partir del concepto de proceso, del devenir de todas las cosas en Dios y de Dios en todas las cosas [39].

VI. LA TEOLOGIA COMO REFLEXION SOBRE LA EXPERIENCIA CRISTIANA: EDWARD SCHILLEBEECKX

La preocupación por la racionalidad de la fe en respuesta a las instancias histórico-críticas planteadas por el pensamiento ilustrado juega un papel importante en el planteamiento del dominico holandés **Edward Schillebeeckx** (1914-...) [40], aunque en un sentido diver-

J. B., «Eberhard Jüngel», en FORD, D. F. (dir.), *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century,* o.c., t.II, 92-105; MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel* o.c.; CISLAGHI, A., *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di E. Jüngel* (Brescia 1994).

[37] Formado en Edimburgo y en Basilea, donde encontró a Barth, fue posteriormente, hasta su jubilación, profesor en la primera de esas dos universidades. Entre sus obras destaquemos: *Theology in reconstruction,* 1965; *Divine and contingent order,* 1981; *Reality and scientific thought,* 1982; *The trinitarian faith. The evangelical theology and the ancient catholic thought,* 1988. Una presentación de su pensamiento en HARDY, D. W., «Thomas F. Torrance», en FORD, D. F. (dir.), *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century,* o.c., t.I, 71-91.

[38] Macquarrie ha sido profesor en Glasgow, en Nueva York y posteriormente en Oxford; entre sus obras destacan: *Principles of christian theology,* 1966; *The humility of God,* 1978; *Jesus Christ in modern thought,* 1990.

[39] La *process theology,* cuyos seguidores pertenecen en su casi totalidad al protestantismo norteamericano, toma inspiración en las ideas del filosofo de esa nacionalidad **Alfred North Whitehead** (1861-1947). Sobre Whitehead puede consultarse COLBERT, J. G., «Dios en la filosofía de Whitehead», en *Anuario filosófico* 1 (1968), 23-35; SCHIILLP, P. A. (dir.), *The philosophy of Whitehead* (Nueva York 1951); PARMENTIER, A., *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu* (Paris 1977). Para una breve presentación de la teología del proceso, ver VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana,* t.III: *Siglos XVIII, XIX y XX,* o.c., 767-768, y, más ampliamente, MELLERT, R. B., *What is process theology?* (Nueva York 1975).

[40] Nacido en Bélgica, en Amberes, a los veinte años ingresó en la orden dominicana. En 1941 fue ordenado sacerdote. Estudió en Gante, Lovaina y Le Saulchoir. Fue profesor en Lovaina y, desde 1957, en Nimega. OBRAS: *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting (Cristo, sacramento del encuentro con Dios),* 1957; *Theologische Peilingen (Aportaciones teológicas),* 5 vols., 1964-1972; *God, the future*

so al que tiene en la obra de Pannenberg, por referirnos a uno de los autores últimamente considerados; Schillebeeckx presta atención no tanto a las dimensiones teológico-fundamentales del problema cuanto a las teológico-dogmáticas, desembocando así en una reconsideración del valor de las fórmulas de fe.

En sus primeras obras Schillebeeckx se manifiesta fiel continuador del enfoque y la metodología recibida en Le Saulchoir, donde estudió: atención al dato positivo, reflexión especulativa inspirada en un tomismo abierto al contexto cultural contemporáneo (lo que, en su caso concreto, implicaba dar entrada al método fenomenológico), etcétera. En torno a 1967 se produjo un cambio profundo en su planteamiento, que se orientó, a partir de ese momento, hacia lo que puede designarse como una hermenéutica de la experiencia cristiana con vistas a contextualizar las formulaciones dogmáticas y a fundamentar el desarrollo de la praxis.

El segundo Schillebeeckx parte, en efecto, de una convicción que reitera con términos netos: es necesario proceder a una hermenéutica de la fe, entendiendo por hermenéutica no la mera interpretación de textos concretos de la Escritura o de la tradición, sino una interpretación de la fe en su globalidad, de tal manera que, como fruto de ese proceso, se llegue a una actualización de lo creído en el contexto cultural en el que el intérprete se sitúa, y, en consecuencia, las fórmulas de la fe puedan ser experimentadas como verdaderas.

Toda propuesta de una hermenéutica de ese estilo reclama, como paso previo o primero, determinar el punto de encuentro entre fe y experiencia humana. Schillebeeckx, en conexión con ideas ya presentes en el mundo teológico y cultural, coloca ese punto de encuentro en la realidad del hombre como ser que se pregunta sobre el sentido de la vida y se reconoce llamado a la acción. Diversos escritos de fines de 1960 y principios de 1970 abordan de hecho esa temática, si bien Schillebeeckx no se detuvo en ella ni la desarrolló ulteriormente, ya que sus preocupaciones se orientaron más bien en

of man (Dios, futuro del hombre), 1968; *Jezus, het verhaal van een levende (Jesús, historia de un viviente)*, 1974; *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding (Cristo y los cristianos. Gracia y liberación)*, 1977; *Mensen als verhaal van God (La humanidad como historia de Dios)*, 1989. BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Schillebeeckx», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 530-539; ID., *I grandi teologi del secolo XX*, t.I (Turín 1969), 299-327; BOURGY, P., «Schillebeeckx», en VORGRIMLER, H., y GUCHT, R. V. (dirs.), *Bilan de la thèologie au XXᵉ siècle* (Tournai-Paris 1970), t.II, 870-890; BOWDEN, J., *Edwards Schillebeeckx. Portrait of a theologian* (Londres 1983); IWASHIMA, T., *Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von E. Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie* (Düsseldorf 1982); GRELOT, P., *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx* (Paris 1983); BRAMBILLA, F. G., *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica* (Brescia 1989).

dirección al otro polo de la acción hermenéutica: no ya el sujeto que interpreta sino las expresiones —las fórmulas de fe— que deben ser interpretadas. ¿Cuál es su naturaleza?, ¿qué subyace en su fondo y, en consecuencia, qué debe permanecer y qué puede variar en el proceso de la interpretación? Tales son las preguntas que Schillebeeckx se planteó, refiriéndolas al núcleo central de la verdad cristiana: Cristo mismo [41].

Procediendo por ese camino y con vistas a alcanzar una respuesta, acudió al concepto de experiencia. En el origen de la fe cristiana está —afirma— una experiencia: la de los apóstoles cuando encontraron a Jesús y experimentaron en ese encuentro que Dios se les hacía presente, se les revelaba y les otorgaba la salvación; esta experiencia, que luego los mismos apóstoles tematizaron y pusieron por escrito, transmitiéndola a las generaciones posteriores, es la realidad fundante del existir cristiano, el punto de acceso a la revelación. Revelación y experiencia están, en suma —afirma Schillebeeckx—, íntimamente unidas hasta el punto de que, en cierto modo, se identifican. No ya —advierte en seguida, diferenciando así su posición de la de Schleiermacher y los modernistas que le siguieron— porque la revelación derive de la experiencia, lo que no es cierto en modo alguno, puesto que la revelación es un don divino, sino porque ese don acontece siempre en el interior de una experiencia, y resulta en consecuencia interpretado, en el acto mismo de experimentarlo, por aquellos que lo reciben.

El proceso de las interpretaciones no comienza, pues —concluye—, a partir de los apóstoles, al recibir las generaciones postapostólicas la predicación primera, sino que se inicia ya con el momento apostólico originante. Más aún, en el proceso de interpretación de la experiencia de Cristo realizado por los apóstoles, cabe —añade Schillebeeckx— distinguir dos fases. En un primer momento, los apóstoles expresaron su experiencia en términos funcionales, en títulos de excelencia que aspiraban a señalar la presencia salvadora de Dios en Jesús, el hecho de que en Jesús se experimentaba la salvación: es decir, según la fórmula que el propio Schillebeeckx emplea,

[41] La orientación hacia una revisión de la cristología está presente en Schillebeeckx al menos desde 1966, fecha en la que, junto a otros dos teólogos holandeses, contribuyó a la publicación en la revista *Tijdschrift voor Theologie* de un número monográfico sobre el tema. Uno de ellos, el jesuita **Piet Schoonenberg** (1911-....), publicó poco después algunas obras concretando y ampliando las ideas ahí expuestas, especialmente *Hij is een God van mensen (Un Dios de hombres)*, 1969; Schillebeeckx tardó algo más en prolongar y concretar su planteamiento cristológico: se dedicó a ello sobre todo a partir de 1974. Sobre Schoonenberg, ver MONDIN, B., «Schoonenberg», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 546-548; GIBELLINI, R. (dir.), *La teologia de Piet Schoonenberg* (Brescia 1973); POZZO, G., *Funzione del magistero e uso dei suoi documenti dottrinali nella teologia di P. Schoonenberg e H. Küng. Problemi e riflessioni* (Roma 1982).

una «salvación-en-Jesús-de-parte-de-Dios». En un segundo momento —prosigue—, se produjo un tránsito desde la referencia a lo acaecido en dependencia de Jesús, a la referencia a Jesús mismo, con la consiguiente pregunta sobre el ser de Jesús; de ahí el surgir de fórmulas referidas directamente a Cristo y a su divinidad.

En *Jesús, historia de un viviente,* Schillebeeckx acudió, para expresar estas ideas, a la distinción, tomada de la filosofía analítica, entre afirmaciones de primer grado *(first order assertions),* que, en el caso concreto que nos ocupa, serían las afirmaciones de carácter funcional, y afirmaciones de segundo grado *(second order assertions),* que, de nuevo en el caso que nos ocupa, serían las afirmaciones dotadas de valencia ontológica. La aplicación de esa distinción a la descripción del testimonio apostólico implica, en lógica consecuencia —y Schillebeeckx lo señala expresamente—, que las primeras son las fundamentales; más concretamente, que sólo las primeras constituyen el punto de referencia básico e imprescindible para la ortodoxia cristiana. En obras posteriores el teólogo holandés abandonó esa terminología, esforzándose por matizar su planteamiento, aunque sin alcanzar una repuesta que diera satisfacción a las críticas que, desde diversos ámbitos, se le venían dirigiendo, tanto en relación a su planteamiento general como a su aplicación concreta a la cristología.

En términos sintéticos, puede decirse que Schillebeeckx aspira a elaborar una cristología genética, más concretamente, a esbozar una génesis de la cristología, mostrando el itinerario a través del cual se llega a los dogmas cristológicos; en este sentido algunos comentaristas, refiriéndose a su intento, han hablado de «cristología meta-dogmática», ya que no parte del dogma cristiano, sino de la experiencia cristiana primitiva, considerada como previa a los dogmas y normativa respecto a ellos [42]. Cabe discutir si ese proceder, de claros acentos apologéticos, es o no la introducción más adecuada para una posterior reflexión teológica en sentido pleno. El problema fundamental no radica ahí, sino, más radicalmente, en los presupuestos últimos según los que ese proceder se articula en la obra de Schillebeeckx: si se parte, como ocurre en Schillebeeckx, de un concepto de experiencia en el que lo conceptual o noético está mediado por entero por la coyuntura cultural, se incide, en efecto, casi inevitablemente en un historicismo del que deriva, en lógica consecuencia, un cierto distanciamiento respecto de las fórmulas dogmáticas de la tradición cristiana. De ahí las fuertes discusiones que, como decíamos hace un momento, han acompañado la aparición y difusión de sus escritos [43].

[42] Cfr. GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo,* o.c., 368-370.

[43] Algunas de las tesis cristológicas de Schillebeeckx han sido objeto no sólo de

El calificativo de «cristología (o teología) meta-dogmática», que a Schillebeeckx se le puede aplicar sólo con las precisiones indicadas, resulta en cambio plenamente apropiado respecto a otro autor de esta misma época: el suizo **Hans Küng** (1928-....) [44]. Tanto en su primera etapa, centrada en la eclesiología, como en la segunda, en la que se enfrenta con la cristología y con el mensaje cristiano en general, Küng procede, en efecto, a una revisión del dogma cristiano con una metodología histórico-crítica y unos presupuestos especulativos que coinciden en más de un aspecto con los de la escuela protestante liberal del siglo XIX. No resulta por ello extraño que, a partir de 1980, se fuera apartando progresivamente de los temas teológicos, para orientarse hacia la filosofía de la religión y la promoción de una ética universal, compatible con la diversidad de credos religiosos.

crítica científica, sino, además, de discusión oficial en la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1979. Esta discusión había estado precedida de otra, que tuvo lugar en 1968, y fue seguida de una tercera, en 1984, en referencia esta vez a los escritos de Schillebeeckx sobre el ministerio. En ninguno de los casos se llegó a una resolución de condena, pero tampoco las explicaciones ofrecidas por el teólogo holandés fueron declaradas suficientes. Se puede anotar también que el 21.II.1972 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una declaración, la *Mysterium Filii Dei,* en la que manifestaba que no alcanza a dar razón del dogma cristológico el simple reconocimiento del hecho de que «el Dios que se revela está sumamente presente en la persona de Jesús», ya que es necesario ir más allá y hacer referencia al ser mismo de Jesús; aunque la declaración no mencionaba nombres, se consideró generalmente que buscaba salir al paso de lo que algunos denominaron como «cristología holandesa», es decir, de intentos como los de Schoonenberg y Schillebeeckx.

[44] Natural de Luzerna, estudió en la Gregoriana y en el Instituto Católico de París. Ordenado sacerdote en 1954, en 1960 fue nombrado profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Münster y posteriormente de la de Tubinga. Ante su criticismo teológico, la Congregación para la Doctrina de la Fe inició un proceso canónico que culminó en 1979 con el acto por el que el obispo diocesano le retiró la *venia docendi;* Küng dejó en consecuencia la labor docente en la Facultad de Teología, aunque continuó en la Universidad de Tubinga como director de un instituto de investigaciones ecuménicas. OBRAS: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (La justificación... según Karl Barth),* 1957; *Strukturen der Kirche (Estructuras de la Iglesia),* 1962; *Die Kirche (La Iglesia),* 1967; *Unfehlbar? Eine Anfrage (¿Infalible? Una pregunta),* 1970; *Christ sein (Ser cristiano),* 1974; *Existiert Gott? (¿Existe Dios?),* 1978; *Ewiges Leben (Vida eterna),* 1980; *Projekt Weltethos (Proyecto para una ética universal),* 1990. BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Küng», en *Dizionario dei teologi,* o.c., 337-344; RAHNER, K. (dir.), *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a H. Küng* (Madrid 1978); ILLANES, J. L., *Hans Küng, «Ser cristiano»: análisis crítico* (Madrid 1983); POZZO, G., *Funzione del magistero e uso dei suoi documenti dottrinali nella teologia di P. Schoonenberg e H. Küng. Problemi e riflessioni,* o.c.

VII. LA TEOLOGIA COMO EXPLICACION DEL MISTERIO CRISTIANO

La renovación teológica que comienza en el siglo XIX y prosigue en el siglo XX alberga en su interior, como hemos tenido ocasión de ver, una pluralidad de planteamientos, líneas y tendencias. De forma esquemática, tal vez puedan destacarse, dentro de ese conjunto de tendencias, dos fundamentales: una que acentúa la dimensión hermenéutica y, en consecuencia, concibe la reflexión teológica como un esfuerzo de actualización de la palabra cristiana en referencia a la situación existencial o, según los casos, a la social; y otra que acentúa, en cambio, la dimensión mistérica y, de nuevo en consecuencia, entiende la teología como una *explicatio fidei* en íntima conexión con las fuentes bíblicas y patrísticas. Se trata, como es obvio, de acentuaciones, que no impiden, en cuanto tales —otra cosa es si uno u otro planteamiento es llevado al extremo—, un acuerdo de fondo, pero que tienen de hecho implicaciones temáticas y metodológicas claras.

1. Hans Urs von Balthasar

Dentro de la segunda línea o tendencia, de la que vamos ahora a ocuparnos, cabría incluir la obra de autores como un Congar, un De Lubac, un Daniélou, parte de cuyos escritos aparecieron durante el período en el que ahora nos encontramos, es decir, la segunda mitad del siglo XX. Debemos mencionar además, y en lugar destacado, un autor que, por su fecha de nacimiento, pertenece a la primera mitad de nuestro siglo, pero cuya labor teológica alcanzó su punto álgido y obtuvo particular difusión sólo en las décadas posteriores a 1960: **Hans Urs von Balthasar** (1905-1988) [45].

[45] Suizo, nacido en Lucerna, estudió en diversas universidades alemanas. En 1929 ingresó en la Compañía de Jesús. Ya sacerdote, en 1940 se trasladó a Basilea, como capellán de estudiantes. Allí conoció a Adrienne von Speyr, cuya doctrina mística le impresionó fuertemente; de hecho, poco después dejó la Compañía de Jesús para impulsar diversas iniciativas apostólicas inspiradas en esa espiritualidad. El resto de su vida residió en Basilea, dedicado a tareas sacerdotales y al estudio y la investigación teológicas. En 1988 Juan Pablo II decidió nombrarlo cardenal, pero el nombramiento no pudo hacerse efectivo, ya que falleció dos días antes de la celebración de la ceremonia oficial. OBRAS: *Apokalypse der deustschen Seele (Apocalipsis del alma alemana)*, 3 vols., 1937-1939; *Kosmische Liturgie. Hohe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor (Liturgia cósmica. Apogeo y crisis de la imagen griega del mundo en Máximo el Confesor)*, 1941; *Theologie der Geschichte (Teología de la historia)*, 1950; *Glaubhaft ist nur Liebe (Sólo el amor es digno de fe)*, 1963; *Der Ganze im Fragment (El todo en el fragmento)*, 1963; *Der antiromische Affekt (El complejo antiromano)*, 1974; *Christlicher Stand (Estados cristianos de vida)*, 1977; *Skizzen zur Theologie (Ensayos teológicos)*, colección de artículos, 5 vols., 1960-1986; y sobre

Hans Urs von Balthasar aspiró, desde el principio, a ofrecer una síntesis teológica que pusiera de manifiesto la coherencia interior del mensaje cristiano y, en consecuencia, su verdad. La teología patrística y medieval recorrió, con ese fin —afirma en uno de sus escritos más significativos: *Sólo el amor es digno de fe*—, un itinerario cosmológico, presentando el cristianismo como verdad que da razón de la unidad del cosmos. La teología moderna, desde Pascal hasta nuestros días, ha seguido por su parte la vía antropológica, mostrando cómo el cristianismo trae consigo la más profunda explicación de las ansias del ser humano. Ambos caminos pueden aportar argumentos a favor de su propia validez, pero en última instancia los dos —sostiene Von Balthasar— resultan reductivos, ya que, a fin de cuentas, parten de algo diverso del cristianismo, en relación a lo cual éste resulta justificado. Es necesario, en cambio —concluye—, partir del mensaje cristiano en cuanto tal, de manera que éste se justifique por sí mismo y desde sí mismo; en otras palabras, hay que partir del amor de Dios que se revela en Cristo, ya que ese amor contiene en sí su propia patente de autenticidad.

Este planteamiento de fondo rige toda la obra de Von Balthasar y particularmente la gran trilogía, a cuya preparación dedicó los últimos treinta años de su vida: *Gloria, Teodramática, Teológica.* La trilogía se presenta, en efecto, como una amplia y dilatada meditación sobre la realidad cristiana articulada en torno a esos tres trascendentales del ser que son el *pulchrum*, el *bonum* y el *verum*, partiendo para ello, y con pleno conocimiento de causa, del mencionado en primer lugar —el *pulchrum*—, ya que la belleza es precisamente la irradiación de la verdad del ser y lo que patentiza su bondad y su atractivo. Los siete volúmenes a través de los cuales se desgrana la

todo la gran trilogía formada por *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik (Gloria. Una estética teológica)*, 7 vols., 1961-1969; *Theodramatik (Teodramática)*, 5 vols., 1973-1978, y *Theologik (Teológica)*, 3 vols. y un epílogo, 1985-1987; está en curso la publicación de las obras completas, en 30 vols., por la editorial Johannes Verlag, Einsiedeln (Suiza). BIBLIOGRAFÍA: MONDIN, B., «Balthasar», en *Dizionario dei teologi*, o.c., 80-90; ID., *I grandi teologi del secolo XX*, t.I, o.c., 267-298; LEHMANN, K., y KASPER, W (dirs.), *H. U. von Balthasar. Gestalt und Werk* (Colonia 1989); O'DONNELL, J., *Hans Urs von Balthasar* (Londres 1992); MARCHESI, G., *La cristologia di H.U. von Balthasar* (Roma 1977); FISICHELLA, R., *H.U. von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo* (Roma 1981); JÖHRI, M., *Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di H.U. von Balthasar* (Roma 1981); LOCHBRUNNER, M., *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Friburgo-Basilea-Viena 1981); GODENIR, J., *Jésus l'unique. Introduction à la théologie de H.U. von Balthasar* (Paris 1984); DANET, M., *Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analogie chez H.U. von Balthasar comme introduction à sa christologie* (Paris 1987); BEAUDIN, M., *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de H.U. von Balthasar* (Montréal 1989); KLAGHOFER-TREITLER, W., *Gotteswort in Meschenwort. Inhalt und Form der Theologie nach Hans Urs von Balthasar* (Innsbruck-Viena 1992).

reflexión contenida en *Gloria* constituyen, a la vez e inseparablemente, un hondo esfuerzo de penetración en la verdad católica y un sugerente recorrido por la historia de la mística, del pensamiento y de la literatura cristiana a fin de poner de manifiesto la forma *(morphé,* en lenguaje paulino; *Gestalt,* en terminología filosófica) del cristianismo, es decir, la figura a través de la cual el ser —más concretamente, el ser que implica lo cristiano— se presenta acreditando, en su mismo aparecer, su verdad y su bondad.

En dependencia directa de los textos bíblicos, particularmente de los joánicos, Von Balthasar concibe al ser como amor, y, más específicamente, como amor que se difunde. El ser es, en ese sentido, riqueza, plenitud, pero también, y con la misma hondura, pobreza, en el sentido bíblico de la expresión, es decir, desprendimiento de sí, donación, entrega. Así acontece en el seno de la Trinidad, donación recíproca, mutua, perfecta y eterna de las tres divinas Personas. Así acontece en Cristo, Hijo de Dios hecho carne, en cuya vida el amor se manifiesta como obediencia, como aceptación, por amor al Padre y a los hombres, de la dramaticidad del vivir, en una actitud de disponibilidad llevada hasta la muerte. La cruz juega así un papel central en la teología vonbalthasariana, que aspira a poner de manifiesto que la cruz no es un mero complemento —y, menos aún, una limitación— de la gloria, sino su expresión: el amor implica donación, y por ello el infinito amor divino se manifiesta de forma adecuada precisamente en la *kénosis,* en la humillación más plena, en el abandono de la forma divina —del presentarse como Dios—, para aparecer en cambio como esclavo, dando a conocer un amor, que busca no el sometimiento o la subordinación, sino el ser correspondido.

El pensamiento de Von Balthasar alcanza ahí uno de sus momentos culminantes, y también de los más controvertidos, no tanto en sus líneas generales cuanto en algunos puntos concretos, como la interpretación del descenso a los infiernos como momento en el que Cristo, llevando hasta el extremo su participación en la muerte, experimentó el «vaciamiento» y la «autodestrucción» que proceden del pecado. En todo caso, y más allá de cuestiones necesitadas de clarificación, Von Balthasar pone de manifiesto con absoluta fuerza —en *Gloria* y después, más ampliamente, en *Teodramática*— cómo en Cristo se nos desvela la realidad profunda de Dios y de su amor, a la par que la existencia se nos manifiesta y descubre como drama, como una historia real que tiene por protagonistas a Dios como libertad infinita y al hombre como libertad finita, y en la que, con seriedad suprema, está en juego el destino. Y éste es, sin duda, su mayor mérito.

2. Otros autores

La Teología de Von Balthasar presenta, entre otros, un rasgo básico, que ha sido descrito en ocasiones acudiendo a un solo vocablo, tal vez discutible, pero expresivo: objetividad. El punto de partida de su teologizar no está en el sujeto creyente, sino en la realidad creída, que la Teología debe esforzarse por exponer y declarar de modo que, al hacer patentes su coherencia y su esplendor, se acredite —según decíamos al principio— su verdad y se manifieste su capacidad para interpretar e iluminar la existencia y la historia humanas.

En ese «objetivismo», valga la expresión, de la fe, con la comprensión del teologizar que de ahí deriva, coinciden, aunque, como es obvio, con planteamientos propios, otros muchos teólogos contemporáneos, como, por ejemplo: **Louis Bouyer** (1913-....), que, fuertemente influido por la patrística, la liturgia y la espiritualidad, subraya en sus obras, de modo muy marcado, la tensión escatológica y teologal que caracterizan a la Iglesia y a la vida cristiana [46]; **Leo Scheffczyk** (1920-....), sucesor de Michael Schmaus en la cátedra de dogmática en la Universidad de Munich, que ha dedicado particular atención a la historia de los dogmas como punto de referencia en orden al impulso de la reflexión teológica [47]; **Giuseppe Colombo** (1923-....), profesor e inspirador fundamental de la Facultad de Teología del Norte de Italia, con sede en Milán, a la que se debe, entre otras cosas, una de las más amplias reflexiones sobre la metodología teológica realizada en nuestros días [48]; **Walter Kasper** (1933-....), que, siguiendo las huellas del último Schelling, aspira a desarrollar

[46] Nacido y educado en el protestantismo, después de haber sido pastor de la Iglesia luterana durante algunos años, se convirtió al catolicismo. Ha sido profesor en el Instituto Católico de París y en otras instituciones académicas. Aunque sus primeros escritos aparecieron en torno a 1950, sus obras más importantes datan de de la década de 1970 y de la posterior; concretamente, en esas fechas vieron la luz la mayor parte de los textos que componen las tres trilogías que destinó a exponer la totalidad de la dogmática: la Teología *(Le Père invisible,* 1976; *Le Fils èternel,* 1974, y *Le Consolateur,* 1980); la Economía *(Le Trône de la sagesse,* 1957; *L'Église de Dieu,* 1970, y *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu,* 1982); y la Dinámica de la fe *(Mysterion: du mystère à la mystique,* 1986; *Gnosis,* 1988, y *Sophia ou le monde de Dieu,* 1993).

[47] Además de diversas monografías teológicas —entre las que destacan *Die Welt als Shöpfung Gottes (El mundo como creación de Dios),* 1968; *Das Unwandelbare im Pretrusamt (Lo perenne en el ministerio de Pedro),* 1971; *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt (El universo de la fe católica. Verdad y estructura),* 1977 y 1978—, a Scheffczyk, en colaboración con otros coeditores, se le debe la elaboración del *Handbuch der Dogmengeschichte,* la más amplia historia de los dogmas recientemente publicada. Más información sobre su obra teológica en el libro homenaje *Veritati catholicae. Festchrift für L. Scheffczyk zum 65 Geburstag* (Aschattenburg 1985).

[48] Sobre la orientación de la escuela teológica milanesa, pueden verse los volúmenes colectivos *La teologia italiana, oggi* (Brescia 1979), y sobre todo, por su particular valor programático, *Il teologo* (Milán 1989).

una teología que, partiendo de la confesión de fe, muestre la infinitud de Dios y dé razón del misterio de la vocación trascendente del hombre [49].

Mención aparte, tanto por su obra como por la relevancia de su posición en la Iglesia, merece **Joseph Ratzinger** (1927-....) [50]. Ratzinger concibe la Teología, en continuidad con la tradición alemana que va desde Möhler a Karl Adam y Schmaus, como una reflexión en la que la especulación, aún estando presente —y con hondura— no se independiza sino que se articula en y a través de la referencia a las fuentes bíblicas y patrísticas y del análisis de la historia del pensamiento y de la cultura. Esta realidad, junto a otros datos biográficos —las tareas pastorales a las que fue llamado—, explican que no haya intentado en ningún momento elaborar una gran síntesis teológica, aunque su planteamiento de fondo ofrece elementos para ello.

De modo esquemático puede decirse que en el conjunto de su obra aspira —como pone de relieve uno de sus escritos más representativos: *Introducción al cristianismo*— a mostrar el carácter a la vez racional y existencial de la fe: creer significa tomar posición ante el ser y ante la existencia, ante la verdad profunda de las cosas —ante el ser en su totalidad— y, en consecuencia, ante el fundamento del existir y ante el propio destino. Esa acentuación, a la vez ontológica y personalista, repercute en los dos sectores teológicos que

[49] Ordenado sacerdote en 1957 y profesor primero en Münster y después en Tubinga, en 1989 fue nombrado obispo. De sus obras mencionemos: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie des Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (El Absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en la última filosofía de Schelling)*, 1965; *Glaube und Geschichte (Fe e historia)*, 1970; *Jesus der Christus (Jesús, el Cristo)*, 1974; *Der Gott Jesus Christi (El Dios de Jesucristo)*, 1987; *Theologie und Kirche (Teología e Iglesia)*, 1987. Sobre su vida y obra ver MONDIN, B., *Dizionario dei teologi*, o.c., 332-334; VIDAL-TALENS, J., *El mediador y la mediación: la cristología de W. Kasper* (Valencia 1988).

[50] Nacido en Marktl (Baviera), estudio en Friesing y Munich. En 1951 fue ordenado sacerdote. Fue profesor en Freising, Bonn, Münster, Tubinga y Regensburg. En 1977 fue nombrado arzobispo de Munich y creado cardenal. Desde 1982 es Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. OBRAS: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Pueblo y casa de Dios en San Agustín)*, 1954; *Einfürung in das Christentum (Introducción al cristianismo)*, 1968; *Das neue Volk Gottes (El nuevo pueblo de Dios)*, 1969; *Dogma und Verkündigung (Dogma y predicación)*, 1973; *Kirche, Oekumene und Politik (Iglesia ecumenismo y política)*, 1987; *Natura e compito della Teologia* (Milán 1993). BIBLIOGRAFÍA: SCHIFFERS, N., «Ratzinger», en SCHULTZ, H. J. (dir.), *Tendencias de la teología en el siglo XX Una historia en semblanzas* (Madrid 1970), 759-764; MONDIN, B., *Dizionario dei teologi*, o.c., 490-497; FERMET, A., «Ratzinger», en FERMET, A., y MARLÉ, R., *Théologies d'aujourd'hui*, o.c., 93-136; NACHTWEL, G., *Dialogische Unterblichkeit. Eine Untersuchung zur J. Ratzinger Eschatologie und Theologie* (Leipzig 1986); NITHCOLS, A., *The theology of J. Ratzinger: an introductory study* (Edimburgo 1988).

Ratzinger ha cultivado especialmente: la antropología y la eclesiología. En el primero, le lleva a subrayar el carácter vocacional y teologal de la existencia humana. En el segundo, a señalar la hondura del ser de la Iglesia, y a propugnar, en consecuencia, una comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios en un sentido sacramental y eucarístico.

VIII. LA RENOVACION DE LA TEOLOGIA MORAL

Desde los comienzos del proceso de renovación teológica en el siglo XIX se percibió, con absoluta claridad, que uno de los sectores más necesitados de cambio era precisamente la reflexión teológico-moral, a fin de liberarla de los estrechos límites en que la había encerrado el predominio alcanzado, ya desde el siglo XVI, por la casuística de cuño legalista. Ya en nuestro siglo, esos intentos de revitalización dieron origen a una literatura relativamente abundante, plasmándose incluso, aunque tímidamente, en algunos manuales [51]. Destaquemos en esa historia la figura del profesor de Bonn **Fritz Tillmann** (1874-1953), al que se debe una aportación destinada a tener amplio eco: la propuesta de exponer la Teología Moral desde la perspectiva del seguimiento de Cristo [52].

En la raíz de esa y de otras propuestas se encuentra el proceso general de vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, así como, según los autores, la cercanía con el movimiento del renacer tomista o el personalismo. A partir sobre todo de los años 1950, comenzaron a incidir en este proceso otros factores de los que derivaban propuestas de reformulación de la doctrina moral más radicales y, en todo caso, más complejas. Esos factores se reconducen, en última instancia, a uno: el influjo de ideas provenientes remotamente de Kierke-

[51] Una información básica sobre los inicios del movimiento de renovación de la Teología Moral y su desarrollo en las primeras décadas del siglo XX puede encontrarse en las síntesis ofrecidas por CAFFARRA, C., «Historia de la Teología Moral», en *Diccionario enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1980), 448-451, y VEREECKE, L., «Historia de la Teología Moral», en *Nuevo diccionario de Teología Moral* (Madrid 1992), 839-841, y más ampliamente en TIHLS, G., *Tendances actuelles en théologie morale* (Gembloux 1940); ANGELINI, G., y VALSECCHI, R., *Disegno storico della teologia morale* (Bolonia 1972), y ZIEGLER, J. G., *La teología moral*, en VORGLIMLER, H., y GUCHT, R. V. (dirs.), *La teología en el siglo XX*, o.c., t.III, 264-304.

[52] Tillmann se inició como escriturista, pero a partir de 1913 se orientó hacia la Teología Moral. Su obra fundamental fue su contribución al *Handbuch der Katholischen Sittenlehre*, publicado, en colaboración con otros autores, entre 1934 y 1938; a Tillman se deben los tomos III y IV, que tratan, respectivamente, de *La idea del seguimiento de Cristo* y *La realización del seguimiento de Cristo*. Sobre su figura y obra, ver STEINBÜCHEL, T. (dir.), *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann zu seinen 75 Geburstag* (Düsseldorf 1950).

gaard y más cercana y directamente de Heidegger. La consecuencia fue la tendencia por parte de algunos autores a desembocar en un planteamiento en el que, de acuerdo con algunos de los presupuestos del intento heideggeriano, la afirmación de la persona y de su libertad está unida a una crítica al concepto de naturaleza y, por tanto, a la duda acerca de posibilidad de formular normas morales objetivas o absolutas.

Una primera manifestación en esa línea tuvo lugar en ambientes protestantes, en el contexto de la reacción antirracionalista propia de la teología dialéctica. Surgió de ahí la propuesta de una «ética de la situación», según la cual el hombre, lanzado a la existencia, carecería, para sus decisiones morales, de todo apoyo en leyes o normas generales, debiendo en consecuencia estar abierto a lo que, en cada situación, reclamara de él la acción del Espíritu. En los años siguientes al fin de la segunda guerra mundial, estas ideas fueron acogidas también por algunos autores católicos, provocando una polémica que duró varios años, y en la que el propio Pío XII hizo sentir su palabra mediante dos discursos de 1952, a los que siguió, en 1956, una Instrucción del Santo Oficio, destinada a denunciar el subjetivismo al que, inevitablemente, conduce —afirma— una ética de la situación así entendida [53].

Pero el debate más intenso sobre las normas morales se desencandenó algunos años después, a raíz de la promulgación por Pablo VI, el 25 de julio de 1968, de la encíclica *Humanae vitae* y de las tensiones que acompañaron el proceso de su recepción. A partir de la cuestión concreta abordada en la encíclica —la moral conyugal y, más concretamente, la conexión entre amor y apertura a la fecundidad y la moralidad de los medios anticonceptivos—, se desarrolló una polémica, que puso en discusión el enfoque global de la relación entre conciencia y norma y, en consecuencia, la totalidad de la reflexión ético-moral, provocando una progresiva radicalización de planteamientos y, en ocasiones, evoluciones muy marcadas [54].

[53] Un buen resumen de esta página de la historia de la Teología Moral en ANGELINI, G., «Situación (Etica de)», en *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, o.c., 1022-1027; ver también ALCALÁ, M., *La ética de situación* (Barcelona 1963). Las alocuciones de Pío XII aludidas en el texto datan de marzo y abril de 1952, y pueden verse en AAS 44 (1952), 270-271 y 413-419. La Instrucción del Santo Oficio lleva fecha del 2 de febrero de 1956 y se encuentra en AAS 48 (1956), 144-145 y en DS 3918-3921.

[54] Ejemplo paradigmático de ese proceso lo ofrece la trayectoria seguida por uno de los moralistas más conocidos de nuestro siglo: el redentorista alemán **Bernard Häring** (1912-....), en cuyo pensamiento cabe, en efecto, distinguir dos fases netas. Una primera, en la que sigue las ideas de Tillman, alcanzando a exponerlas y divulgarlas en un manual susceptible de amplia difusión: *Das Gesetz Christi (La ley de Cristo)*, cuya primera edición alemana data de 1954. Y una segunda que se inicia en el período

En un entremezclarse de presupuestos teoréticos y consideraciones prácticas —como suele ocurrir en las discusiones sobre cuestiones éticas—, diversos autores propugnaron la necesidad de distinguir entre normas morales trascendentales, o referentes a actitudes básicas (amor, generosidad, desprendimiento...), y normas morales categoriales, o referentes a actos o comportamientos concretos; sólo las primeras tendrían carácter absoluto, mientras que las segundas serían variables, de acuerdo con la diversidad de situaciones y de contextos culturales e históricos. La moral evangélica se situaría a nivel trascendental, dejando la determinación concreta del comportamiento a la reflexión filosófica, los análisis científicos y las valoraciones prudenciales.

Las reacciones a esa propuesta, señalando el historicismo o relativismo al que está expuesta y la indeterminación a que condena a la conciencia, no se hicieron esperar. En una fase ulterior, y con el deseo de ofrecer precisamente un criterio de discernimiento moral, aun manteniendo la sustancia del planteamiento mencionado, algunos autores, inspirándose en ideas provenientes de las filosofías utilitaristas y pragmatistas de origen anglosajón, acudieron, como punto de referencia, a la consideración de las consecuencias, llegando así a lo que suele designarse como consecuencialismo o proporcionalismo moral. Prescindiendo ahora de ulteriores matizaciones —importantes, por lo demás, bajo más de un aspecto—, puede decirse que ambos sistemas coinciden en sostener que la moralidad de las acciones no puede ser determinada *a priori,* a partir de la consideración del objeto que las especifica, sino sólo *a posteriori,* atendiendo a las consecuencias, positivas y negativas, que derivan del actuar [55].

de preparación de la *Humanae vitae,* en la que procede a un cuestionamiento profundo del lenguaje, del método y de los contenidos de la enseñanza ético-moral. Sobre su figura y su doctrina, ver MONDIN, B., *Dizionario dei teologi,* o.c., 299-303; AA.VV., *Miscellanea Haering* (Roma 1977); LIPPERT, B., «Der Beitrag B. Häring's zur katholischen Moraltheologie», en *Theologie der Gegenwart* 32 (1989), 303-310, así como algunas de las obras citadas en la nota sucesiva.

[55] Sobre todo este debate, su desarrollo desde la fase heideggeriana a la utilitarista, sus presupuestos teoréticos y sus implicaciones, ver GARCÍA DE HARO, R., y DE CELAYA, I., *La sabiduría moral cristiana* (Pamplona 1986), 28-110 y 177-222; MCCORMICK, R., *Notes on Moral Theology: 1965-1980* (Washington 1981); ID., «Moral Theology 1940-1989; an Overview», en *Theological Studies* 50 (1989), 3-24; PINCKAERS, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquements mauvais. Histoire et discussion* [Paris-Friburgo (Suiza) 1986]; COMPOSTA, D., *La nuova morale e i suoi problemi* (Roma 1990); MELINA, L., *Morale: tra crisi e rinovamento* (Milán 1993). Desde una perspectiva tanto doctrinal como histórica resulta interesante el conjunto de intervenciones que tuvieron lugar en un simposio restringido que la Congregación para la Doctrina de la Fe convocó en 1981 y en el que se expresaron con claridad las diversas posiciones; las relaciones fueron posteriormente publicadas: WERKER, P. W. (dir.),

Como resulta fácil advertir, el centro de la discusión versa sobre la existencia de absolutos morales, es decir, sobre la existencia o no de comportamientos morales concretos que no pueden nunca ser realizados éticamente, porque implican por sí mismos —sea cual sea la intención y antecedentemente a toda consideración de las consecuencias— un desvalor moral que no puede ser compensado por efectos positivos que, eventualmente, puedan seguirse. La importancia y las implicaciones del debate —está en juego la comprensión del juicio moral y por tanto de la ética, así como, a nivel específicamente teológico, del sentido y alcance de la moral evangélica— explican que Juan Pablo II sintiera la necesidad de intervenir, y de hacerlo precisamente con un documento de rango elevado: una encíclica, la *Veritatis splendor,* promulgada el 6 de agosto de 1993.

La *Veritatis splendor* se presenta a sí misma como «carta sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia». Entrando de lleno en el núcleo de las cuestiones debatidas, reafirma que pertenece a la tradición moral de la Iglesia la convicción de que existen actos «intrínsecamente malos», actos que implican, «siempre y por sí mismos», «independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias», una maldad moral. El reconocimiento de la existencia de absolutos morales forma una sola cosa —afirma la encíclica— con la afirmación de la dignidad de la persona humana y con la fidelidad a la capacidad salvífica que encierra la ley evangélica precisamente en la medida en que coloca al hombre ante la verdad y trascendencia de su destino [56].

Desde una perspectiva histórica, importa subrayar que esas afirmaciones se sitúan, dentro del conjunto de la encíclica, en un contexto de seguimiento de Cristo, al que —no debe olvidarse— está dedicado su capítulo primero. Dicho con otras palabras: la *Veritatis splendor* aspira, sin duda —como declara el propio documento en su breve introducción—, a corregir planteamientos y tesis que —así lo

Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und umwandelbaren Geltung (Düsseldorf 1982); PINCKAERS, S., y PINTO DE OLIVEIRA, P. (dirs.), *Universalité et permanence des lois morales* [Friburgo (Suiza) 1986].

[56] Enc. *Veritatis splendor,* n.80; la misma doctrina aparece en otros momentos —especialmente n.79, 82, 90 y 96—, pudiéndose decir que, de un modo u otro, está presente a lo largo de todo el documento. Para un comentario sobre la encíclica y las reacciones que ha suscitado pueden verse AA.VV., *Lettera enciclica «Veritatis splendor». Testo e commenti* (Ciudad del Vaticano 1994) (recoge los comentarios aparecidos en *L'Osservatore Romano);* RUSSO, G., *«Veritatis splendor». Genesi, elaborazione, significato* (Roma 1994); AA.VV., «Sobre la encíclica "Veritatis splendor"», en *Scripta Theologica* 26 (1994), 123-219; AA.VV., *Comentarios a la «Veritatis splendor»* (BAC, Madrid 1994); WILKINS, J. (dir.), *Undestandig «Veritatis splendor»* (Londres 1994); MIETH, D. (dir.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»* (Friburgo 1994).

declara— deforman «verdades fundamentales de la doctrina católica», pero no, en modo alguno, a frenar el proceso de renovación de la Teología Moral iniciado en el siglo XIX, cuyos principios fundamentales —la inspiración bíblica y personalista de la moral— reafirma de manera decidida.

Se trata, ni que decir tiene, de una consideración válida también para otros muchos sectores de la Teología. Con ella podemos, pues, cerrar adecuadamente la dilatada historia narrada a lo largo de las páginas de este manual.

INDICE ONOMASTICO *

* El presente *Indice onomástico* se limita, a fin de facilitar la utilización y consulta del manual, a los autores estudiados, es decir, a aquellos teólogos y pensadores relacionados con la Teología, que son objeto de consideración, exponiendo, con mayor o menor extensión, según los casos, su pensamiento o, al menos, situando cronológica y culturalmente su figura.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «HISTORIA
DE LA TEOLOGIA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTO-
RES CRISTIANOS, EL DIA 14 DE FEBRERO
DE 1995, FESTIVIDAD DE SAN CIRILO,
MONJE, Y SAN METODIO, OBISPO,
EN LOS TALLERES DE SOCIE-
DAD ANONIMA DE FOTO-
COMPOSICION, TA-
LISIO, 9, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI